神會和尚禪話錄

中國佛教典籍選刊

楊曾文編校

中國佛教典籍選刊

神會和尚禪話録

楊曾文編校



責任編輯：毛雙民

中國佛教典籍選刊

神會和尚禪話錄

楊曾文編校

*

中 華 書 局 出 版

（北京王府井大街36號）

新華書店北京發行所發行

北京橋中印刷廠印刷

*

850×1168毫米1/32・8¹/₄印張・6插頁・169千字

1996年7月第1版　1996年7月北京第1次印刷

印數：1—5000冊　定價：14.00元

ISBN 7—101—01297—3/B・240

前言

隋唐是中國封建社會的盛世，政治上相對統一安定，社會經濟和文化高度發達，居於亞洲乃至世界的先進國家行列。在宗教方面，從印度傳來的佛教經過六百年的傳播普及，已與中國傳統文化、習俗密切結合，形成了許多富有民族特色的佛教宗派。這不僅標誌着佛教中國化歷程的基本完成，也標誌着中國已成爲以大乘佛教爲主要形態的北傳佛教的中心。佛教交流是當時亞洲各國文化交流的重要環節，中國佛教源源不斷地傳入朝鮮、日本，後來發展成爲這些國家的重要的民族宗教。

在隋唐的佛教宗派中，天台宗、華嚴宗和禪宗最具民族特色，對後世影響也大。其中的禪宗，經過唐末、五代的發展，至宋代成爲最盛行的佛教宗派，其勢力和影響遠遠超出其它宗派之上。然而這時大江南北的禪宗，全是屬於唐慧能（六三八——七一三）創立的南宗系統，曾在以長安、洛陽兩京爲中心的北方廣大地區流行的北宗，已經湮没無聞了。隨着歲月的流逝，漸漸地連記載北宗禪法和事跡的文獻也消失殆盡。此後大量出現的禪宗語録、史書（燈史等），都是南宗的文獻，奉慧能爲直承從菩提達摩至弘忍的嫡傳世系的六祖，以南宗禪法爲禪門正統。在這些文獻中，關於北宗的禪法和歷史，或講得極不充分，或充斥着歪曲、僞造的成份。北宗的衰亡，南宗的興起，自然不是一個平静的過程，它們之間是經過激烈鬥争的。如果中國禪宗史上缺少這一方面的記述，顯然是不完整的。從宋贊寧的宋高僧傳、道原的景德傳燈録以及唐代宗密的有關禪史的記載中，可以看到在南北兩宗鬥争的關鍵時刻，

神會（六八四——七五八）起過重要作用，南宗正統地位的確立是與他的積極活動分不開的。但是，長期以來却找不到這方面的詳細資料。

本世紀初在我國敦煌發現大量古文書，其中有很大一部分被英、法等國的所謂「探險家」掠走，分別收藏在倫敦大英博物館和巴黎國立圖書館等地，殘存部分由北京圖書館收藏，也有不少文獻散落民間，有的流散到國外。在這些文書中以手抄佛教文獻最多。二十年代後期，中日兩國學者從敦煌寫本中發現大量早期禪宗文獻，其中不僅有久已佚失的北宗禪法和歷史著述，而且發現了成書最早的唐寫本六祖壇經和神會的南宗定是非論等幾種寶貴資料。敦煌禪籍的發現，推動了國際學術界對早期禪宗的全面研究，開創了禪宗研究的新的歷史時期。回顧七十年來敦煌禪籍和早期禪宗的研究，確實成果輝煌。

提到敦煌文書中的神會遺著和神會研究，自然使人想到胡適（一八九一——一九六二）。胡適是最早在敦煌遺書中查尋到神會的著述並校訂發表的學者。一九二六年七月，胡適與「中英庚款顧問委員會」的英方委員蘇狄爾教授經莫斯科往倫敦出席「中英庚款全體委員會」。會後，胡適到大英博物館和巴黎國立圖書館檢閱敦煌寫本，發現神會和尚的語錄二萬多字，回國後校寫爲神會和尚遺集，一九三〇年由上海亞東圖書館出版。胡適在此書的自序中說：

> 民國十三年，我試作中國禪學史稿，寫到了慧能，我已很懷疑了；寫到了神會，我不能不擱筆了。我在宋高僧傳裏發現了神會和北宗奮鬥的記載，又在宗密的書裏發現了貞元十二年敕立神

會爲第七祖的記載，便決心要搜求關於神會的史料。但中國和日本所保存的禪宗材料都不够滿足我的希望。我當時因此得一個感想：今日所存的禪宗材料，至少有百分之八九十是北宋和尚道原、贊寧、契嵩以後的材料，往往經過了種種妄改和僞造的手續，故不可深信。我們若要作一部禪宗的信史，必須先搜求唐朝的原料，必不可輕信五代以後改造過的材料。

但是，我們向何處去尋唐朝的原料呢？當時我假定一個計劃，就是向敦煌所出的寫本去搜求。敦煌的寫本，上起南北朝，下訖宋初，包括西曆五百年至一千年的材料，正是我要尋求的時代。況且敦煌在唐朝並非僻遠的地方，兩京和各地禪宗大師的著作也許會流傳到那邊去。

恰好民國十五年我有機會到歐洲去，便帶了一些參考材料，準備去看倫敦、巴黎兩地所藏的敦煌卷子。九月中我在巴黎發見了三種神會的語録，十一月中又在倫敦發見了神會的顯宗記。此外還有一些極重要的禪宗史料。我假定的計劃居然有這樣大的靈驗，已超過我出國之前的最大奢望了。

胡適依據這些資料，寫了荷澤大師神會傳，對神會的生平和禪法作了考察，充分肯定了他在禪宗史上的地位。胡適這一研究成果的發表，引起國際學術界特別是日本學者的注意。他的研究充實了中國早期禪宗史的內容。他認爲神會是六祖壇經作者的觀點，成爲長期學術界所争議的問題。胡適是個研究領域很廣濶的學者，文學、歷史、哲學等學科都涉足研究，著作很多。然而在他從事學術研究過程中，似乎斷斷續續一直從事禪宗的研究，舉其主要成果有：一九二七年菩提達摩考，一九三〇年跋曹

溪大師別傳，一九三一年楞伽師資記序，一九三四年跋日本京都堀川興聖寺藏北宋惠昕本壇經影印本，一九三五年楞伽宗考，此外還有很多手稿和用英文寫的禪宗論文。到了晚年，一九五八年又據新發現的敦煌寫本校訂了壇語和南宗定是非論，一九六〇年校訂南陽和尚問答雜徵義，並對神會及有關資料再作研究。〔一〕

在與中國隔海相望的日本，自古佛教就與中國有着血緣關係，近代以來，兩國學者在佛教研究方面也有密切交往。矢吹慶輝（一八七九——一九三九）一九二六年從倫敦大英博物館發現敦煌本六祖壇經，一九二八年在大正藏第四十八卷中編入了此書的校訂本，此後又把它的影印本收入鳴沙餘韻（一九三〇年岩波書店版），引起人們研究壇經和早期禪宗史的極大興趣。胡適神會和尚遺集的出版，在日本也引起很大反響。日本佛教學者柳田聖山在胡適博士與中國初期禪宗史之研究一文中說：

> 自從胡適出版神會和尚遺集以後，日本以此爲契機，也同樣接連不斷的發見，並且出版了新的古禪籍。像鈴木大拙校訂的另一種敦煌本荷澤神會禪師語錄，據宋刊本的興聖寺六祖壇經就是實例。〔二〕

鈴木大拙又名鈴木貞太郎（一八七〇——一九六六），是日本著名禪宗研究學者，在一九三三年以前與胡適祇有文字交往，對胡適的神會遺集的校訂與研究有很高評價，曾著文說：

> 胡氏神會遺集是根據同氏在巴黎發見敦煌諸寫本而成，眼光銳敏，整理精緻，實堪欽佩，至於出發於科學的見地和處理才能，更令人嘆爲觀止。之後，在日本也有緣地發現了敦煌出土的神會

本，但與胡適本多少有出入，因此影寫出版，這是昭和九年（一九三四）的事。接着又出版了三卷一帙的神會錄和六祖壇經（敦煌本和興聖寺本）。

是年初夏，訪問中國，在北平大學會見了胡氏及其他各位學者……。

在北平與胡氏談論神會和尚遺集，尚有印象。胡氏曾說，國內學人對他出版的神會和尚遺集，並無反應，竟有人從鄰國來訪，對此表示感謝。（間引自柳田前文，謂載鈴木大拙全集別卷二。）

鈴木大拙校訂的荷澤神會禪師語錄所用的底本，是日本積翠軒石井光雄購藏的敦煌寫本，缺首部，後面有胡適校本所無的六代祖師傳和沙門寶珍與判官趙秀（或校作看）琳於唐貞元八年寫的勘後記等（詳見本書資料及研究論文）。無論是胡適神會和尚遺集卷一的神會語錄第一殘卷，還是鈴木大拙校訂的石井本神會語錄，都是南陽和尚問答雜徵義不同抄本的殘缺本。鈴木大拙爲便於人們研究，還發表了神會錄石井本與胡適本的對勘本。〔三〕一九三四年秋鈴木大拙到北京圖書館查閱敦煌文獻，把發現的六種禪籍於翌年影印出版，書名爲敦煌出土少室逸書，其中包括神會的壇語，此後又把它校訂，發表在校刊少室逸書及解說（一九三六年安宅佛教文庫刊）之中。

這樣，由於中日兩國學者的共同努力，從繁多的敦煌殘卷中搜尋整理出神會的比較完備的資料，又結合其它資料對神會和禪宗早期歷史作了比較深入的研究，填補了禪宗史的一段空白，成績是顯而易見的。順便介紹，法國漢學家謝和耐（Jacques Gernet）在一九四九年把胡適編校的神會和尚遺集譯爲法文，並作了註釋，在校註過程中重新核查巴黎原本，訂正了胡適的不少誤寫。〔四〕美國漢學家里

本他爾（W．Liebenthal）在一九五三年用英文譯註了鈴木大拙校訂的壇語。〔五〕可以説，敦煌本六祖壇經、神會文録的發現、校訂和研究，與從敦煌寫本中發現的楞伽師資記、傳法寶紀、歷代法寶記等早期禪宗史書和北宗禪法著述及對這些文獻所作的校勘與研究，是七十年來國際佛學界在禪宗研究領域所獲得的最大成果。

既然關於神會著述的校勘、研究已取得十分可觀的成就，那麽，作爲中國佛教研究工作者，特別是作爲大陸學者，是否已無可作爲了呢？不然，仍有不少事情可做：

第一、從胡適發表神會和尚遺集至今已過了六十年，從他晚年重新校訂三種神會文録至今已過了三十多年，但在大陸，不僅胡適晚年的校本和研究成果難以看到，就連舊版神會和尚遺集也十分罕見了。日本鈴木大拙校訂的神會語録原來大陸也難以看到。一九八三年中華書局出版了由石峻教授等人編的中國佛教思想資料選編第二卷第四册，全文收有鈴木所校神會語録及胡適晚年所校南陽和尚問答雜徵義的開頭部分、胡適舊校神會語録中鈴木本所缺的文字。這確實給研究者帶來方便。但限於材料來源，書中所收南宗定是非論仍是殘缺很多的胡適舊校本，沒有收壇語，誤把胡適舊校本南宗定是非論的後一部分（神會語録第三殘卷）當作壇語。因此，爲適應研究的需要，應把國內外學者關於神會著述的校勘和研究成果作全面介紹。

第二、菩提達摩南宗定是非論以胡適晚年據新發現的巴黎本所作的校寫本最佳，但仍缺字四百五十個以上，使許多重要的段落、句子讀不通。此應據新資料重校。

第三、胡適晚年南陽和尚問答雜徵義殘卷的發現與校訂，證明他早年所據校的神會語錄和日本石井本神會語録不過是它的異抄本。這樣一來，就有必要將此三本作統一校嚴、審定；並有必要結合其它資料對此三本的原本形式、結構異同作進一步研究。

第四、應根據新發現的資料和新的研究成果，對已有的神會文録的校本作進一步校訂，並按照大陸的習慣和文法對原校本的分段和標點作適當修改。

第五、對神會的生平、神會的禪宗祖統説、禪法理論、南北宗的分歧和鬥争等問題，應結合當時的社會歷史背景作綜合的、深入的研究。

當然，這些任務絶不是一兩個人在短時間内可以承擔完成的，必須依靠衆多對禪宗研究有興趣的人的共同協作，纔有可能取得理想的效果。

一九八二年筆者有三個月時間在日本京都大學人文科學研究所就「中國佛教在日本的初傳」的專題進行研修，其間參加了當時該所所長福永光司教授主持的「隋唐的佛教與道教」的研究班，同時又參加了由柳田聖山教授主持的「禪的文化」的研究班，當時主要是譯註宋代惠洪的禪林僧寶傳，定期進行討論。我由此對日本的禪宗文獻研究和研究方法有了更多的瞭解。回國前夕，柳田教授贈我他所著的當時已很難買到的初期禪宗史書的研究（一九六七年法藏館版）和他主編的六祖壇經諸本集成（一九七六年中文出版社版），讀後使我萌發了介紹日本學者禪宗文獻研究成果的念頭。當時柳田教授還把向達教授唐代長安與西域文明（一九五七年三聯書店版）中的西征小記復印贈我，希望我歸國後打

聽一下向達在此文中介紹的任子宜本敦煌寫本的下落，說他非常想瞭解此寫本上的壇經的情況。我回國後雖多方詢問，但一無所獲。一九八五年我再次去日本，在東京大學東洋文化研究所專就「日本的禪宗文獻研究和整理」爲題進行考察，在該所教授鎌田茂雄和駒澤大學教授田中良昭、石井修道等人的熱情幫助下，我對六十年來日本學者對禪宗文獻(尤其是敦煌禪籍)的研究、校釋和出版，做了系統的調查，並寫出了我的考察報告。〔六〕我在回國前再次萌發全面介紹日本學者禪宗文獻研究成果的念頭，計劃按「禪宗早期史書」、「禪宗早期禪法著述」、「神會著述」三個類別先把十六種文獻重新編校出版，提供給國內學術界。回國後在忙於中國佛教史的編寫任務之外，把我帶回來的一部分資料作了初校。一九八六年春，由任繼愈教授主編，世界宗教研究所部分同志參加選編的中國佛教叢書禪宗編正處在定稿階段，這時我聽李富華同志說周紹良先生慨然允諾把他珍藏的一套六祖壇經的照片提供給叢書收編。聽他的描述，我就猜想這可能就是任子宜本。拿來一看，果然是任子宜曾收藏的敦煌寫本，上面有「民國廿四年(一九三五)四月八日獲此經于敦煌千佛山之上寺，任子宜敬誌」的題記，但此寫本已歸敦煌縣博物館收藏，編號爲「敦博七七」。當時的欣喜之情難以言表。後請張新鷹同志爲我複印了一份，我便開始對此抄本作仔細地考察。

「敦博七七」號敦煌寫本上共有五個抄件，按次序是：唐獨孤沛集菩提達摩南宗定是非論、南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語、南宗定邪正五更轉及五言律詩一首、南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷兼受無相戒弘法弟子法海集記(六祖壇經)、唐净覺注般

若波羅蜜多心經。其中除第一件缺首部外，其餘都完整，且字蹟清晰。我當時用此照片校覈胡適晚年所校的南宗定是非論，它上面缺漏的四百五十多字皆可據此補足。這樣就會有一個迄今最完備的南宗定是非論的校本了。此後有位朋友帶着敦博七七號的抄本照片找我，希望合作將此抄本作全面研究和校勘出版，無奈這位朋友一直很忙，計劃難以實現。我于是決定利用敦博本和我已收集到的多種資料，把神會的文録重作編校出版。

本書所收神會的文録實際主要是宣傳南宗「頓教」禪法的談話和講演的記録，故決定題爲神會和尚禪話録，由三部分組成：一、正編，有新校敦博本壇語、南宗定是非論、重校南陽和尚問答雜徵義（倫敦本和巴黎本各收一部分，石井本全文）等，文前皆加編校按語，説明所依底本、參照資料及編校體例等。二、附編，從宋高僧傳及景德傳燈録等禪宗史書上抄録的神會的傳紀和禪法的資料，以備參考。三、研究，發表筆者的兩篇研究論文，供讀者參考，並請指教。本書的出版如能爲我國學者研究神會和禪宗史提供一些方便，本人將感到欣慰。

最後，謹向無私地向學術界奉獻出珍貴的敦煌寫本照片的周紹良先生，向爲筆者在日本考察禪宗文獻研究情況時提供方便和資料的日本朋友，向一切爲此書出版作出貢獻的同志，表示衷心的感謝。

註

〔一〕見日本柳田聖山主編胡適禪學案(一九八一年中文出版社版),書中收有胡適的中英文禪學論文,並在書前刊載柳田聖山胡適博士與中國初期禪宗史之研究(有李迺揚的中文譯文)、胡適博士禪學年譜。

〔二〕載胡適禪學案,參註〔一〕。

〔三〕載鈴木大拙全集第三卷(一九六八年岩波書店版)。

〔四〕見胡適新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種之二菩提達摩南宗定是非論(上卷)的校註,載臺灣胡適紀念舘一九六八年新版神會和尚遺集附録。另見謝和耐著中國五——十世紀的寺院經濟中譯本(耿昇譯,一九八七年甘肅人民出版社版)的譯者的話。柳田聖山的胡適博士與中國初期禪宗史之研究也有介紹。

〔五〕同註〔二〕,並見柳田聖山禪籍解題,載西谷啟治、柳田聖山編禪家語録II(一九七四年筑摩書房版)。

〔六〕楊曾文日本學者對中國禪宗文獻的研究和整理,載世界宗教研究一九八七年第一期,後被臺灣當代雜誌以禪宗文獻研究在日本的題目刊載在一九八八年第二十六期禪宗專輯之中。

楊曾文

一九九〇年六月二十八日於北京東三環北路寓所

正編

南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語

編者按：「南陽和尚」是指神會。宋高僧傳卷八神會傳記載，「開元八年（七二〇）敕配住南陽龍興寺。」此壇語是神會在滑臺（也稱白馬，在今河南滑縣東）與北宗禪僧辯論（開元二十年，公元七三二年）之前於南陽（在今河南）龍興寺傳授禪法的記録。其基本内容與南陽和尚問答雜徵義（神會語録）、菩提達摩南宗定是非論一致。

迄今已發現三種敦煌寫本，其中兩種已被校勘行世。這三種寫本是：

（一）北京圖書館本（寒八一），也被簡稱爲平本。日本學者鈴木大拙在一九三四年發現，題目缺「南陽」二字，作和尚頓教解脱禪門直了性壇語，正文中脱文、誤字很多。鈴木校勘後發表在少室逸書及解説（一九三六年安宅佛教文庫刊）之中，後又收在他的禪宗史研究第三（一九六八年岩波書店版）。此簡稱北京本。

（二）巴黎國立圖書館本（P 2045）。原由王重民首先發現。胡適用此作爲底本，參考鈴木所校的北京本進行校勘，與新校訂的菩提達摩南宗定是非論一起，以新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種的題目，發表在一九五八年臺灣的歷史語言研究所集刊第二十九本慶祝趙元任先生六十五歲論文集之中，胡適去世後被收到新影印出版的神會和尚遺集（一九六八年胡適紀念館版）的

附録之中。此本下簡稱巴黎本。

(三)敦煌縣博物館本(敦博七七)。原由敦煌縣任子宜於一九三五年發現於敦煌千佛山的上寺。原寫本是梵夾式蝶裝本，上面還有南宗定是非論、六祖壇經、唐浄覺注般若心經及當爲神會著的南宗定邪正五更轉和所附五言詩一首。一九四三年向達到敦煌訪查古寫經，從任子宜處見過此寫本，以後在一九五〇年寫的西征小記中報導了此事，引起國内外學者的關注。但此後這個寫本下落不明。新中國成立後，此寫本輾轉歸敦煌縣博物館收藏。此本簡稱敦博本。

這三個寫本是内容相同的同本異鈔本。三本相較，巴黎本比北京本錯訛少，與敦博本十分相近。巴黎本原有錯葉(一紙三十一行)，胡適據北京本作了改正。敦博本首尾完整，字蹟清晰，錯訛也少。這裡以敦博本爲底本，參照北京本、巴黎本及鈴木、胡適二人的校訂進行校勘。行文之間圓括弧( )中的小字是本編校者所加的校註，六角括弧〔 〕中的字是對缺漏字所作的補充。

無上菩提法，諸佛深歎不思議。

知識，既一一能來，各各發無上(原本缺「上」字，據巴黎本補)菩提心，諸佛菩薩、真正善知識，極甚難值遇。昔未曾聞，今日得聞；昔未得遇，今日得遇。涅槃經云：佛告迦葉言：從兜率天放一顆芥子，投閻浮提一針鋒，是爲難不？迦葉菩薩言：甚難，世尊。佛告迦葉：此未爲難，正因正(原本缺「正」字，據巴黎本補)緣

得相值遇，此是爲難。

云何正因正緣？知識，發無上（原本缺「無上」二字，據北京本補）菩提心是正因，諸佛菩薩、真正善知識將無上菩提法投知識心，得究竟解脱是正緣。得相值遇爲難（原本「難」作「善」，據前段之意校改）。

知識，是凡夫口有無量惡言，心有無量惡念，久輪轉生死，不得解脱，須一一自發菩提心，爲知識懺悔，各各禮佛：

敬禮過去、〔盡過去〕際一切諸佛。

敬禮未來、盡未來際一切諸佛。

敬禮現在、盡現〔在〕際一切諸佛。

敬禮尊法般若修多羅藏。

敬禮諸大菩薩、一切賢聖僧。

各各至（原本「至」作「志」，據巴黎本改，下同）心懺悔，令知識三業清淨：

過去、未來及現在身口意業四重罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。

過去、未來及現在身口意業五逆罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。

過去、未來及現在身口意業七逆罪，我今至心盡懺悔，願罪除滅永不起。

過去、未來及現在身口意業十惡罪，我今至（原本作「志」）心盡懺悔，願罪除滅永不起。

過去、未來及現在身口意業障重罪，我今至（原本作「志」）心盡懺悔，願罪滅除永不起。

過去、未來及現在身口意業一切罪，我今至（原本作「志」）心盡懺悔，願罪除滅永不起。

現在知識等，今者已能來此道場，各各發無上菩提心，求無上菩提法。若求無上菩提，須信佛語，依佛教。佛說道没語？經云：諸惡莫作，諸善奉行，自净其意，是諸佛教。過去一切諸佛皆作如是說。「諸惡莫作」是戒，「諸善奉行」是慧（原本「慧」作「惠」，據巴黎本改，下同。），「自净其意」是定。知識，要須三學，始名佛教。

何者是（原本無「是」字，據巴黎本補）三學等？戒、定、慧是。妄心不起名爲戒，無妄心名爲定，知心無妄名爲慧。是名三學等。各須護持齋戒，若不持齋戒，一切善法終不能生。若（原本「若」作「善」，據巴黎本改）求無上菩提，要先護持齋戒，乃可得入。若不持齋戒，疥癩野干之身尚不可得，豈獲如來功德法身（原本無「身」字，據巴黎本補）？知識，學無上菩提，不净三業，不持齋戒，言其得者，無有是處。

要藉有作戒、有作慧，顯無作戒、慧。定則不然。若修有作定，即是人天因果，不與無上菩提相應。知識，久流浪生死，過恒河沙大劫不得解脫者，爲不曾發無上菩提心，即不值遇諸佛菩薩、真正善知識。縱值遇諸佛菩薩、真正善知識，又復不能發無上菩提心。流轉生死，經無量恒河沙大劫不得解脫者，總緣此。

又縱發心者，祇發二乘（原本無「二乘」二字，據巴黎本補）人天心。人天福盡，不免還墮。諸佛出世，如恒河中沙。諸大菩薩出世，如恒河沙（原本缺以上十字，據巴黎本補）。一一諸佛菩薩、善知識出度人，皆如恒河沙。諸佛菩薩、〔善〕知識何不值遇？今流浪生死不得解脫？良爲與過去諸佛菩薩、真正善知識無一念

菩提緣來。或有善知識，不了無上菩提法，倘將二乘聲聞及人天法教知識，喻如穢食置於寶器。何者寶器？知識，發菩提（原本「提」作「薩」）心是寶器。何者穢食？二乘人天法是穢食，雖獲小善生天，天（原本「天」作「之」）福若盡，還同今日凡夫。

知識，今發心學般若波羅蜜相應之法，超過聲聞、緣覺等，同釋迦牟尼佛授彌勒記，更無差別。如二乘人執定，經歷數劫，如須陀洹在定八萬劫，斯陀含在定六萬劫，阿那含在定四萬劫，阿羅漢在定二萬劫，辟支佛在定十千劫。何以故？住此定中劫數滿足，菩薩摩訶薩方乃投機說法，能始發菩提心，同今日知識發菩提心不別。當二乘在定時，縱爲說無上菩提法，終不肯領受。經云：天女語舍利弗云：凡夫於佛法（原本無「於佛法」三字，據巴黎本補）有返覆，而聲聞無（原本「無」前有「用」字，據北京本、巴黎本删）也。已來登此壇場學修般若波羅蜜時，願知識各各心口發無上菩提心，不離坐下，悟中道第一義諦。

夫求解脫者，離身意識、五法、三自性、八識、二無我，離內外見，亦不於三界現身意。是爲宴坐。而如此坐者，佛即印可。六代祖師以心傳心，離文字故。從上相承，亦復如是。

知識，一一身具有佛性。善知識不將佛菩提法與人，亦不爲人安心（原本二「人」字皆作「人者」，北京本、巴黎本同，鈴木校爲「仁者」，胡適校爲「人」。今從胡校）。何以故？涅槃經云：早已授仁（原本「仁」作「人」）者記。一切衆生本來涅槃，無漏智性本自具足，何爲不見？今流浪生死，不得解脫，爲被煩惱覆故，不能得見。要因善知識指授，方乃得見，故即離流浪生死，使得解脫。

知識，承前所有學處，且除却莫用看。

知識，學禪已來經五、十餘年，二十年者，今聞深生驚怪。所言除者，但（原本缺「但」字，據巴黎本補）除妄心，不除其法。若（原本「若」作「善」，據巴黎本改）是正法，十方諸佛來除不得，况今善知識能除得？猶如人於虛空中行住坐卧不離虛空。無上菩提法亦復如是，不可除得。一切施爲運用，皆不離法界。經云：但除其病，不除其法。

知識，諦聽，爲說妄心。何者妄心？仁（原本「仁」作「人」）者等今既來（原本缺「來」字，據巴黎本補）此間，貪愛財色、男女等，及念園林、屋宅，此是粗妄，應無此心。爲有細妄，仁（原本「仁」作「人」）者不知。何者是細妄？心聞說菩提，起心取菩提；聞說涅槃，起心取涅槃；聞說空，起心取空；聞說净，起心取净；聞說定，起心取定，此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脫，非本自寂净心。作住涅槃，被涅槃縛；住净，被净縛；住空，被空縛；住定，被定縛。作此用心，皆是障菩提道。般若經云：若心取相，即著我、人、衆生、壽者。離一切諸（原本缺「諸」字，據巴黎本補）相，即名諸佛，離其法相。維摩經云：何爲病本？爲有攀緣。云何斷攀緣？以無所得。以無所得故，則無病本。學道不識細妄，如何得離生死大海。

知識，各用心諦聽，聊簡自本清净心。聞說菩提，不作意取菩提；聞說涅槃，不作意取涅槃；聞說净，不作意取净；聞說空，不作意取空；聞說定，不作意取定。如是用心，即寂静（原本「静」作「净」）涅槃。經云：斷煩惱者不名涅槃。煩惱不生，乃名涅槃。譬如鳥飛於空，若住空必有墮落之患。如學道人修無住心，心住於法，即是住著，不得解脫。經云：更無餘病，唯有空病，空病亦空，所空亦復空。經云：常行無念，實相智慧，若以法界證法界者，即是增上慢人。

知識，一切善惡，總莫思量，不得凝心住，亦不得將心直視心，墮（原本「墮」作「隨」）直視住，不中用。不得垂眼向下，便墮（原本「墮」作「隨」）眼住，不中用。不得作意攝心，亦不復遠看近看，皆不中用。經云：不觀是菩提，無憶念故，即是自性空寂心。

心有是非不？答：無。心（原本衍「有住處不」四字）有去來處不？答：無。心有青黃赤白不？答：無。心有住處不？答：心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知。

今推到無住處立知，作沒？

無住是寂靜，寂靜體即名爲定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名爲慧。此是定慧等。經云：寂上起照。此義如是。無住心不離知，知不離無住。知心無住，更無餘知。涅槃經云：定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見；定慧等者，明見佛性。今推心到無住處便立知。知心空寂，即是用處。法華經云：即同如來知見，廣大深遠。心無邊際，同佛廣大；心無限量，同佛深遠，更無差別。看諸菩薩行甚深般若波羅蜜多（原本缺「多」字，據巴黎本補），佛推諸菩薩病處如何。般若經云：菩薩摩訶薩應如是生清淨心：不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。〔無所住〕（此三字各本皆無，參胡校本補）者，今（原本缺「今」字，據巴黎本補）推知識無住心是；而生其心者，知心無住是。

本體空寂，從空寂（原本「空寂」作「寂空」）體上起知，善分別世間青黃赤白，是慧。不隨分別起，是定。祇如「凝心入定」，墮無記空。出定（原本「出定」作「後空」，據北京本改）已後，起心分別一切世間有爲，喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。「住心看淨，起心外照，攝心

內證」，非解脫心，亦是法縛心，不中用。涅槃經云：佛告瑠璃光菩薩，善男子，汝莫入（原本「入」前有「作」字，據巴黎本刪）甚深空定（原本無「空定」二字，據胡校本加。胡據大涅槃經・高貴德王菩薩品補），何以故？令大衆鈍故。若入定，一切諸般若波羅蜜不知故。

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即是（原本缺「是」字，據巴黎本補）諸佛真如身。真如是無念之體。以是義故，故立無念爲宗。若（原本「若」作「善」，據巴黎本改）見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。即戒定慧學，一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。云何深遠？以不見性，故言深遠。若了見性，即無深遠。各各至心，令知識得頓悟解脫。

若眼見色，善分別一切色，不隨分別起，色中得自在，色中得解脫色塵三昧足。

耳聞聲，善分別一切聲，不隨分別起，聲中得自在，聲中得解脫聲塵三昧足。

鼻聞香，善分別一切香，不隨分別起，香中得自在，香中得解脫香塵三昧足。

舌嘗味，善分別一切味，不隨分別起，味中得自在，味中得解脫味塵三昧足。

身覺種種觸，善能分別觸，不隨分別起，觸中得自在，觸中得解脫觸塵三昧足。

意分別一切法，不隨分別起，法中得自在（原本「自在」上多「解脫」二字），法中得解脫法塵三昧足。

如是諸根善分別，是本慧，不隨分別起，是本定。

經中「不捨道法而現凡夫事」（胡校本據維摩詰經，下加「是爲宴坐」四字），種種運爲世間，不於事上生念，是定慧雙修，不相去離。定不異慧，慧不異定，如世（原本「世」上有「是」字）間燈光不相去離。即燈之時光家體，

即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。即光之時不離燈，即燈之時不離光。即光之時即是燈，即(原本「即」前多「之時」二字)燈之時即是光(原本「光」作「定」)。定(原本「定」作「光」)慧亦然。即定之(原本「定之」作「之定」)時是慧體，即慧之時是定用。即慧之時不異定，即定之時不異慧。即慧之時即是定，即定之時即是慧。即慧之時無有慧，即定之時無有定。此即定慧雙修，不相去離。後二句者，是維摩詰默然直入(原本「直入」作「入真」，據鈴木校本改)不二法門。

爲知識聊簡「煩惱即菩提」義。擧虛空爲喻：如虛空本無動靜，明來是明家空，暗來是暗家空，暗空不異明，明空不異暗，虛空明暗自來去，虛空本來無動靜。煩惱與菩提，其義亦然。迷悟別有殊，菩提性元不異。

經云：如自觀身實相，觀佛亦然。知無住〔心〕是觀。過去諸佛心，亦同知識今日無住心無別。經云：我觀如來前際不來，後際不去，今則無住。

夫求法者，不著佛求，不著法求，不著衆求，何以故？爲衆生心中各有佛性故。知識，起心外求者，即名邪求。勝天王般若經(原本無「般若經」三字，據胡校本補)言：

「大王，即是如實。」

「世尊，云何如實？」(原本無此句，據胡本補)

「大王，即不變異。」

「世尊，云(原本無「云」字，據胡校本補。)何不變異？」

「大王，所謂如如。」

「世尊，云何如如？」

「大（原本「大」作「天」）王，此可智知，非言能說。離相無相，遠離思量，過覺觀境，是爲菩薩了達甚深法界，即同佛知見。」

知識，自身中有佛性，未能了了見。何以故？喻如此處，各各思量家中住宅、衣服、臥具及一切等物，具知有，更不生疑。此名爲知，不名爲見。若行到宅中，見（原本「見」作「具」）如上所（原本缺「所」字，據巴黎本補）說之物，即名爲見（原本「見」作「是」），不名爲知。今所覺（原本「覺」作「學」，據胡校本改）者，具依他說，知身中有佛性，未能了了見。

但不作意，心無有起，是真無念。畢竟（見）不離知，知不離見。一切衆生，本來無相。今言相者，並是妄心。心若無相，即是佛心。若作心不起，是識定，亦名法見心自性定。馬鳴云：若有衆生觀無念者，則爲佛智。故今所說般若波羅蜜，從生滅門頓入真如門。更無前照後照，遠看近看，都無此心。乃至七地以前菩薩，都總驀過。唯指佛心，即心是佛。

經云：當如法說，口說菩提，心無住處；口說菩薩，心唯寂滅；口說解脫，心無繫縛。

向來指知（原本「知」作「智」）識無住心，知不知？

答：知。

菩薩經云：此是第一義空。若三處俱空，即是本體空寂。唯有中道亦不在其中。中（原本缺「中」字，據

巴黎本補）道義因邊而立。猶如三指並同，要因兩邊，始立中指，若無兩邊，中指亦無。經云：虛空無中邊，諸佛身亦然。諸佛解脱法身，亦如虛空無中邊。知識常須作如是解。

今將無上道法分付知識（原本下有「引經」二字），若領此語，六波羅蜜、恒沙諸佛、八萬四千諸三昧門，一時灌入知識身心。維摩經云：菩提不可以身得，不可以心得。寂滅是菩提，滅諸相故。「不可以身得」，心不在外，「不可以心得」，身不在內，「寂滅是菩提」，中間無處所，「滅諸相故」，一切妄念不生。此照體獨立，神無方所。知識，當如（原本「如」作「知」，據北京本、巴黎本改）是用。

得上根上智人見說般若波羅蜜，便能領受，如説修行。如中根人，雖未得，若勤諮問，亦得入。下根人但至信不退，當來亦能入大乘十信位中。

只如學道，撥妄取凈，是垢凈，非本自凈。華嚴經云：譬如拭巾有垢，先著灰汁，然〔後〕用清水洗之。此雖得凈，未名爲凈。何以故？此凈爲因垢得凈，猶故不凈。維摩經云：非垢行，非凈行，是菩薩行。

知識，非用心時，若有妄起，思憶遠近，不須攝來。何以故？去心既是病，攝來還是病，去來皆是病。經云：諸法無來去。法性遍一切處，故法無去來。若有妄起，即覺，覺滅（原本無「滅」字，據北京本補）即是本性無住心。有無雙遣，境智俱亡。莫作意，即自性菩提。若微細心，即用不著。本體空寂，無有一物可得，是名阿耨菩提。維摩經云：從無住本，立一切法。菩薩光戒光，亦復如是。自性空寂，無有形相（此二句原本作「自性無空有形相」，據北京本校補）。

發心畢竟二不別，
如是二心先心難。
自未得度先度他，
是故敬禮初發心。
初發已（原本「已」作「止」，據巴黎本改）爲天人師，
勝出聲聞及緣覺。
如是發心過三界，
是故得名最無上。

諸家借問，隱而不說。我於此門，都不如是。多人少人，並皆普說。若於師處受得禪法，所學各自平章，唯通其心。若心得通，一切經義無不通者。佛在日，亦有上中下衆生投佛出家。過去諸佛說法，皆對八部衆說，不私說，不偷說。譬如日午時，無處不照。如龍王降雨，平等無二，一切草木，隨類受潤。諸佛說法，亦復如是，皆平等心說，無分別心說，上中下衆各自領解。經云：佛以一音演說法，衆生隨類各自解。

知識，若學般若波羅蜜，須廣讀大乘經典。見諸教禪者，不許頓悟，要須方便始悟。此是大下品之見。明鏡可以鑒容，大乘經可以正心，第一莫疑。依佛語，當浄三業，方能入得大乘。此頓門一依如來說，修行必不相悞（原本「悞」作「悟」，據巴黎本改）。勤作功夫。有疑者來相問，好去。

菩提達摩南宗定是非論

唐獨孤沛撰

編者按：菩提達摩南宗定是非論，唐神會禪師的弟子獨孤沛編撰，主要記述神會於唐玄宗開元二十年（七三二）在滑臺大雲寺與北宗崇遠法師辯論及其向信徒説法的部分語錄。此論迄今被發現共有四個寫本。其中早發現並被整理發表的三個寫本都是法國伯希和從中國掠取後藏在巴黎國立圖書館的。它們是：

第一本（P 3047），下簡稱「巴黎一本」。有標題、作者及首部，約有一千六百多字，占全論篇幅接近五分之一。除幾處漫漶字蹟難辨外，大部分還比較清楚。

第二本（P 3488），下簡稱「巴黎二本」。缺首尾，僅存中間約二千六百多字，占全論四分之一多。字蹟大部分可辨。

第三本（P 2045），下簡稱「巴黎三本」。首缺，其它除幾個段落嚴重殘缺外，大部分完整。幾個段落因缺字或字蹟不清，致使難以讀通，與後面清晰的敦博本相較，這些段落約缺漏字四百五十個左右。此本約占全論篇幅的五分之四，與「巴黎一本」可合編爲統一的全論。

胡適在一九二六年發現第一個寫本和第二個寫本。他把前本校爲神會語錄第二殘卷——菩提達摩南宗定是非論，收在神會和尚遺集卷二（一九三〇年亞東圖書館刊），一九五八年又重校作

爲菩提達摩南宗定是非論上卷。把後本校寫爲神會語録第三殘卷——「疑是南宗定是非論的後半」，收在神會遺集的卷三。第三個寫本即「巴黎三本」，最初由日本鈴木大拙發現。胡適得知後於一九五八年即用此本爲底本，參校「巴黎二本」及舊校，寫爲菩提達摩南宗定是非論的下卷。新校南宗定是非論上下卷與新校壇語同時在題爲新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種中發表，一九六八年被收入新版的神會和尚遺集（臺北胡適紀念館版）附録之內。胡適在校勘中雖對原卷殘缺部分作了若干補充，但仍有很多段落，文句難以讀通。胡適校寫本，下簡稱「胡本」。

第四個寫本是敦煌縣博物館收藏本（編號七七），簡稱「敦博本」。此鈔本上有五個鈔件，南宗定是非論是第一件。缺首部，篇幅比「巴黎三本」稍大，占全論約五分之四還多，文字清晰，没有明顯的殘缺，完全可補「巴黎三本」之缺。

這裏發表的首尾完整的南宗定是非論，由兩部分組成：

一、首部取自「胡本」上卷，占全文近五分之一篇幅。用原「巴黎一本」重校。「胡本」原校註全部保留，大部分仍按原樣在正文之間用圓括弧（　）小字標出，補加的字用六角括弧〔　〕標出。凡本編校者改動的地方皆在後面加小註〔一〕、〔二〕等説明。這些地方原有的胡註則移至註文中，並註明處理意見。爲使全書格式一致，對標點和段落也作了一些改動，此不再加註。

二、以「敦博本」爲底本，參照「巴黎二、三本」和胡校本，校寫出後面五分之四多的部分。校註也用圓括弧小字置於正文之間，補加的字用六角括弧標出，對有關各本的重要差異等，則在後面

加註說明。

一

弟子於會和上法席下見（和上）與崇遠法師論諸義（一），便修。從開元十八、十九、廿年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。今取廿載一本爲定（「廿載一本」原作「二十一載本」，神會遺集」同。今改正）。後有師資血脈傳一卷（二），亦在世流行。

歸命三寶海，法性真如藏，
真身及應身，救世大悲者！
宗通與說通，如月處虛空。
唯傳頓教法，出世破邪宗（三）。

問曰：有何因緣而修此論？

答曰：我聞心生即種種法生，心滅即種種法滅者，一切由己，妄己即凡。古聖皆染便諍果（四）。世情逐塊，修無生以住生，學人迷方，欲不動而飜動。是非標競□□□□差等其了議（以上文字不甚可解。「了議」似當作「了義」。此卷中「義」、「議」往往互混）。即我襄陽神會和上，悟無生法忍，得無礙智，說上乘法，誘諸衆生，

教導〔五〕衆生。教道迴向者〔六〕，若百川赴海。於開元廿年（原作「二十二年」，神會遺集二同，今改正〔七〕）正月十五日在滑臺大雲寺設無遮大會，廣資嚴飾，昇師子座，爲天下學道者說：梁朝婆羅門僧字菩提達摩是南天竺國國王第三子，少小出家，智慧甚深，於諸三昧，獲如來禪。遂乘斯法，遠涉波潮，至於梁武帝。武帝問法師曰：「朕造寺度人，造像寫經，有何功德不？」達摩答：「無功德。」武帝凡情不了達摩此言，遂被遣出。〔達摩〕行至魏朝，便遇慧可〔八〕。〔慧可〕時年四十（此四字原作「時卌」二字。續僧傳記慧可初遇達摩，「年登四十」。敦煌本歷代法寶記作「時年卌」。故遺集二校記說，亦當作「時卌」。神會遺集出版後兩年，日本石井光雄影印他得到的敦煌寫本「神會語録」殘卷，其內容和我校印的神會和尚遺集卷一多相同，但其末後部分有六代祖師小傳，其中「可禪師」小傳說他「時年卌，奉事達摩」。故照改作「時年四十」），俗姓姬，武牢人也（武牢即虎牢，唐朝人避諱，改虎作武。石井本神會語録作「俗姓周，武漢人也」）。遂與菩提達摩相隨至嵩山少林寺。達摩說不思〔議〕法，慧可在堂前立。其夜雪下至慧可腰（原作「要」），慧可立不移處。達摩語慧可曰：「汝爲何此間立？」慧可涕淚悲泣曰：「和尚從西方遠來至此，意〔欲〕說法度人。慧可今不憚損軀，志求勝法。唯願和上大慈大悲。」達摩語慧可曰：「我見求法之人咸不如此。」慧可遂取刀自斷左臂，置達摩前。達摩見之〔曰〕：「汝可。」在先字神光，因此立名，遂稱慧可（「字」原作「自」，依石井本改）。〔慧可〕深信堅固，棄命損身，志求勝法，喻若雪山童子捨身命以求半偈（雪山童子——也稱雪山菩薩——捨身命以求半偈的故事，見於大般涅槃經的聖行品第七之四）。達摩遂開佛知見，以爲密契，便傳一領袈裟，以爲法信，授與慧可。慧可傳僧璨（唐人碑版記此世系，第三代多作僧璨。唐人寫本「璨」字多寫成「琛」字），璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳慧能。六代相承，連綿不絕。

又見會和上在師子座〔上〕說：「菩提達摩南宗一門，天下更無人解。若有解者，我終不說。今日說者，爲天下學道者辨其是非，爲天下學道者定其宗旨（原作「定其定其旨見」，遺集二寫作「定其旨見」。此論下卷有「我自料簡是非，定其宗旨」的話，故我校改「定其宗旨」。「見」字改屬下句）。」

見有如此不思議事，甚爲奇曠。君王有感，異瑞來祥。正法重興，人將識本。所以修論（以上似是獨孤沛的「序」，以下似是「定是非論」本文）。

于是有當寺崇遠法師者，先兩京名播，海外知聞，處於法會，詞若湧泉，所有問語，實窮其原。提婆之後，蓋乃有一。時人號之「山東遠」，豈徒然耶（原作「耳」）？遠法師乃於是日來入會中，揚眉亢聲，一欲戰勝。即時（？）人侶將卷屏風（九），稱有官客擬將著侍（此句前六字，我得的兩次照片都模糊不可讀。一九四九年法國Jacques Gernet 先生用法文翻譯神會和尚遺集四卷，〔Entretiens du Maître de Dhyâna Chen—Houei du Ho—tsö〕在河內出版，其二二——二三頁附有胡適校寫本正誤表。表中有此句，校作「即時（？）人侶□卷屏風稱有官客擬將著侍」。Gernet親校原卷，補改如此，但仍不很可懂）。

和上言：「此屏風非常住家者，何乃拆破場，將用祇承官客？」

于是崇遠法師提和上手而訶曰：「禪師喚此以爲莊嚴不？」

和上答言：「是。」

遠法師言：「如來說莊嚴即非莊嚴。」

和上言：「經文（原作「云」，Gernet校改）所說，不盡有爲，不住無爲。」

法師重徵以「何者不盡有爲，不住無爲」。

和上答：「不盡有爲者，從初發心，坐菩提樹，成等正覺，至雙林入涅槃，於其中一切法悉皆不捨，即是不盡有爲。不住無爲者，修學空，不以空爲證；修學無作，不以〔無〕作爲證，即是不住無爲。」

法師當時無言，良久乃語。法師曰：「婬怒是道，不在莊嚴。」

和上語法師：「見在俗人應是得道者。」

遠法師言：「何故指俗人以爲得道？」

和上言：「法師所言婬怒是〔道〕，俗人並是行婬欲人，何故不得道？」

遠法師問：「禪師解否？」

和上答：「解。」

法師言：「解是不解。」

和上言：「法華經云：吾從成佛以來，經無量無邊阿僧祇劫。應是不成佛，亦應不經無量無邊阿僧祇劫？」

遠法師言：「此是魔說。」

和上言：「道俗總聽，從京洛已來，至于海隅，相傳皆許遠法師解義聰明，講大乘經論更無過者。今日〔遠法師〕喚法華經是魔說！未審何者是佛說？」

法師當時自知過甚，對衆茫然，良久，欲重言。

和上言：「脊梁着地，何須重起？」

和上語法師：「神會今設無遮大會兼莊嚴道場，不爲功德，爲天下學道者定〔宗〕旨，爲天下學道者辨是非。」

和上言：「神會若學〔法師〕，覽机案〔項〕即是法師〔一〇〕。法師若學神會，經三大阿僧祇劫，不能得成。」

和上出語，左右慚惶，相顧無色。

然二大士雖（原作「雜」）相詰問，並皆立〔而〕未坐。所說微妙，尚未盡情。時乾光法師亦師僧中〔之〕一，見遠論屈，意擬相挾，乃命是人令置牀机，更請竪宗，重開談論，遂延和上及遠法師坐（此句中「是人」，Gernet 校改作「侍人」。我主張仍依原文作「是人」。此論用「是」字，往往是唐人白話的用法。如下卷說「所是門徒若爲修道？」即是「諸門徒那麼修道？」又如「所是偷者皆偷不得。」即是「諸偷者皆偷不得。」此處「是人」似即「所是人」，即諸人。八世紀的「牀机」即是我們今日的椅子櫈子。乾光法師叫大家安排牀机，要神會和崇遠坐下，也許還要那四十多個大和尚都坐下。其餘聽衆大概還是席地而坐）。

和上平生清禪，與物無競（此四字原作「與物無物無競」六字），縱欲談論，辭讓久之。

于是有〔洛〕府福先寺法師〔一一〕、荷澤寺法師及餘方法師數十人，齊聲請禪師坐，咸言：「禪師就坐，今日正是禪師〔一二〕辨邪正，定是非日。此間有四十餘箇大德法師〔一三〕，爲禪師作證義在。」

（按：以上取自胡適新校定的菩提達摩南宗定是非論上卷，並據原寫本加以重校。此後正文所接的是「敦博本」）

註

〔一〕胡本「論諸義」作「諸論義」，原寫本「諸」字旁有標明寫顛倒的符號，故改爲「論諸義」。

〔二〕胡本漏「一卷」二字，今據原本補。

〔三〕原偈第一句，胡本作「歸命三寶法」。原本「法」字不像，實爲「海」字。「三寶海」與「真如藏」對應。第五句原本作「宗通立宗通」，胡本同。此不可通。宋譯楞伽經卷三載：「佛告大慧，三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨衆生心之所應，爲說種種衆具契經，是名說通。自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異、俱不俱品，超度一切心、意、意識，自覺聖境離因成見相，一切外道、聲聞、緣覺、墮二邊者所不能知，我說是名自宗通法。大慧，是名自宗通及說通相。」「宗通」是指自悟至高境界，「說通」是隨機圓通說法。「宗通與說通」正與前面的「真身及應身」相對應。

〔四〕原本「皆」字下諸字不清，胡本校作「古聖皆染便諍果」，於意仍難通。

〔五〕原本「教導」作「教道」。古代「教道」、「教導」可通用，但是在佛教中唱經說法者被稱爲「導師」，如續僧傳卷二十智凱傳：「兩門導師，同時各唱。」佛菩薩也被稱爲「導師」，如法華經、智度論中所說。故校爲「教導」似宜。

〔六〕此五字在原本中十分不清，胡本「教道迴向者」於義難通。仔細辨認原本，「教」、「向」二字似不錯，或是「教下歸向者」。如說「教下歸向者，若百川赴海」，與前「誘諸衆生……」則可相應。

〔七〕這裏關係到確定神會在滑臺大雲寺與北宗僧辯論的時間。胡適在一九二六年校印神會遺集時據原卷中的「我襄陽神會和上……於開元廿二年正月十五日在滑臺大雲寺設無遮大會……」的記述，確定在唐開元二十二年。到一九五八年胡適得到P2045寫本重校定是非論時，便據其後序與讀中的「去開元十二年（胡校認爲乃「開元二十年」之誤）正月十五日共遠法師論議」及「論之興也，開元二十」，確定爲開元二十年。故認爲不僅這裏的「二十二年」應改「二十年」，前面的「二十一載本」必是「二十

載一本」之誤。

〔八〕原本作「惠可」。敦煌寫本常將「慧」寫作「惠」，如「定慧」作「定惠」、「智慧」作「智惠」。胡校本仍作「惠可」。今一律改爲「慧可」，與續高僧傳卷十六僧可傳「釋僧可，一名慧可」一致。

〔九〕原本此處字迹殘缺，舊胡本校爲「□□□□著屏風」，新校本雖校作「即時人侶□卷屏風」，如胡所說仍難懂。今再辨認此處，「卷」上殘存「將」的左偏旁，與下面「擬將」的「將」字（皆簡化體）左偏旁同，故把胡本所缺之字，校定爲「將」字。這樣便與下句的「稱有官客，擬將著侍」相應。

〔一〇〕原寫本在「神會若學」下至「即是法師」之間，字迹殘缺不清。胡適舊校本作「神會若學灠机□□，即是法師」，新校本作「神會若學□□□□，即是法師」，並註曰：「此節中空四字，遺集寫作『灠机□□』，Gernet先生校補空白二字作『告不』，還是不可懂。今年（編校者按：一九五八年）我細看巴黎寄來的照片，越看越不懂，所以我把這四個字都改成空格。第一個字可能是『濫』字？本來神會這兩句話都是謾罵，可能他用的是當時的土話，在一千二百年後就不可懂了。」今參下句，在「神會若學」下加（法師）二字，又細看原本（復印件），確定所難辨認的字爲「覽机案」三字，又在下補（項）字，這樣成「神會若學（法師），覽机案（項），即是法師」，與下句「法師若學神會，經三大阿僧劫，不能得成」相成對照。如把「覽」字校爲「攬」字，把「案」字（此在原本占二字格）校爲「案際」，合爲「攬机案際」亦通。

〔一一〕原本有「法師」二字，胡校本漏「法」字。原本「于是」下有空白，缺一字，胡本此句作「于是有府福先寺師、荷澤寺法師……」今在「府」上補「洛」字，「洛府」即洛陽，唐時爲東都，又是河南府治所在地，故又可稱「洛府」。

〔一二〕此下內容，敦博本全有。敦博本從「辨邪正」開始，直到結束，字句完整，字也全部清晰。

〔一三〕原巴黎本在「法師」下有「論師」二字，今據敦博本刪。

二

和上固辭，不〔得〕已（原本「不〔得〕已」作「不以」，巴黎一本作「不已」，從胡本校）時乃就坐。然明鏡不疲於屢照，清流豈憚於風激？勝負雖則已知，衆請固將難免。和上以無疑慮，此曰「當仁」（巴黎一本此句作「此日當仁」，胡本作「此日當仁〔不讓〕」。從文意看，以「此日『當仁』」爲宜）。

遠法師重問曰：「禪師用心於三賢、十聖、四果人等，今在何位地〔一〕？」

和上答：「在滿足十地位。」

遠法師言：「初地菩薩分身百佛世界，二地菩薩分身千佛世界，乃至十地菩薩分身無量萬億佛世界。禪師既言在滿足十地位，今日爲現（原本「現」作「視」，據巴黎一、三本改）少許神變。崇遠望此意執見甚深。特爲見悟至玄，所以簡詮如響〔二〕。」

和上言：「大涅槃經云，如來在日，只許純陀心同如來心，心了如來常，不許身同如來身。（此非經文）經云：南無（原本「無」作「牟」，爲「無」的梵音）純陀，南無純陀，身雖凡夫身，心如佛（原本「佛」作「來」，此據南本涅槃經卷二改。經作「雖受人身，心如佛心」）心。如來在日，尚只許純陀心了如來常，不言身證。今日神會身是凡夫，末法時中分，修得十地法，有何可怪〔三〕？」

遠法師默然不言。

和上問：「遠法師見佛性不？」

遠法師答言：「不見佛性。」

和上言：「法師若不見佛性，即不合講大般涅槃經。」

遠法師言：「何故不得講大般涅槃經？」

和上言：「師子吼品云：若能思惟解釋大般涅槃經義者，當知是人則見佛性。以法師不見佛性，故言不合講〔四〕。」

遠法師問：「禪師見佛性不？」

和上答言：「見。」

遠法師問：「爲是比量見？爲是現量見？」

和上答：「比量見。」

又責〔問〕：「何者是比？何者是量？」

和上答：「所言比者，比於純陀。所言量者，量等純陀。」

遠法師言：「禪師定見不？」

和上答：「定見。」

遠法師問：「作勿生見？」

和上答：「見無作勿生〔五〕。」

遠法師則默然不言。和上見默然不識此言，更不徵問。

和上言：「見在道俗總聽，神會意欲得法師重問見。神會三十餘年所學功夫唯在『見』字。法師向來問見，未稱神會意；神會答法師見，亦未盡情，更欲得法師重問『見』字〔六〕。」

法師言：「崇遠亦欲得重問禪師：『見』，爲是眼見，爲是耳見，爲是鼻見，爲是身見，爲是心見？」

和上答：「『見』無如許種。」

遠法師言：「禪師應同虛空見。」

和上言：「法師莫謗大乘。經論說虛空無見。」

遠法師言：「虛空作勿得無見？」

和上言：「虛空無般若故，致使不言見。」

遠法師言：「異沒時，禪師有見無。」

和上言：「上至諸佛，下及含識，皆同有見。」

遠法師言：「何故得有見？」

和上言：「爲衆生有般若故，致得言見。虛空無般若故，致使不得言見。」

遠法師言：「般若無知，何故言見？」

和上言：「般若無知，無事不知，以無事不知故，致使得言見。」

遠法師杜口無言〔七〕。

和上言：「比來法師喚禪師無所知，今日禪師喚法師作無所知。」

遠法師問：「何故喚法師作無所知？」

和上言：「唯嗟法師不〔知〕定慧等學。」

又問：「何者是禪師定慧等學？」

和上答：「言其定者，體不可得；言其慧者，能見不可得體，湛然常寂，有恒沙之用，故言定慧等學。」

遠法師問：「禪師既口稱達摩宗旨，未審此禪門者有相傳付囑，爲是得說只沒說？」

和上答：「從上已來，具有相傳付囑。」

又問：「相傳付囑已來，經今幾代？」

和上答：「經今六代。」

遠法師言：「請爲說六代大德是誰？並叙傳授所由。」

和上答：「後魏嵩山少林寺有婆羅門僧，字菩提達摩，是祖師。達摩〔在〕嵩山將袈裟付囑與可禪師，北齊可禪師在皖山將袈裟付囑〔與〕璨禪師，隋朝璨禪師在司空山將袈裟付囑與信禪師，唐朝信禪師在雙峰山將袈裟付囑與忍禪師，唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑與能禪師。經今六代。內傳法契，以印證心；外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟爲信。其袈裟今在韶州，更不與人。餘物相傳者，即是謬言。又從上已來六代，一代只許一人，終無有二。縱有千萬學徒，亦只許一人承後〔八〕。」

遠法師問：「何故一代只許一人承後？」

和上答：「譬如一國唯有一王；言有二王者，無有是處。譬如一四天下唯有一轉輪王；言有二轉輪

王者，無有是處。譬如一世界唯有一佛出世；言有二佛出世者，無有是處。」

遠法師問：「諸人總不合説禪教化衆生不？」

和上答：「總不（巴黎三本缺「不」字，胡本同）合（原本「合」作「答」）説禪教化衆生；發起衆生一念善心者，是不可思議。釋迦如來在日，諸菩薩聲聞等，皆悉説法教化衆生，終無有一人敢稱爲佛者〔九〕。」

遠法師問：「禪師既言從上相承至能禪師，一代只有一人竪立宗旨，開禪師門教人，何故今日天下諸州近有數百餘人，各立門户，繚（原本「繚」作「僚」）亂教人者，從誰下出〔一〇〕？」

和上答：「從秀禪師已下出。將有二十餘人説禪教人，並無傳授付囑，得説只没説；從二十餘人已下，近有數百餘人説禪教人，並無大小，無師資情，共爭名利，元無禀承，亂於正法，惑諸學道者。此滅佛相也。能禪師是的的相傳付囑人，已下門徒道俗，近有數萬餘人，無有一人敢濫開禪門。縱有一人得付囑者，至今未説〔一一〕。」

遠法師問：「世人將秀禪師〔作〕得道果，不可思議人。今日何故不許秀禪師充爲六代？」

和上答：「爲忍禪師無傳授付囑在秀禪師處。縱使後得道果，亦不許充爲第六代。何以故？爲忍禪師無遥授記處，所以不許。」

遠法師問：「普寂禪師口稱第七代，復何如？」

和上答：「今秀禪師實非的的相傳，尚不許充爲第六代，何况普寂禪師是秀禪師門徒，有何承禀充爲第七代？見中岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師，此二大德，口稱秀禪師是第六代，未審秀禪師將何爲

信，充爲第六代？我韶州一門，從上已來，排其代數，皆以達摩袈裟爲信。今普寂禪師在嵩山竪碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數，以何爲信？其付囑佛法，傳授代數，並不干（原本「干」作「忏」）秀禪師已下門徒事。何以故？爲無傳授，所以不許〔三〕。」

遠法師問：「秀禪師爲兩京法主，三帝門師，何故不許充爲六代？」

和上答：「從達摩已下至能和上，六代大師，無有一人爲帝師者。」

遠法師問：「未審法在衣上，將衣以爲傳法？」

和上答：「法雖不在衣上，表代代相承，以傳衣爲信，令弘法者得有稟承，學道者得知宗旨，不錯謬故。昔釋迦如來金襴（原本「襴」作「蘭」）袈裟，見在鷄足山，迦葉今見持此袈裟，待彌勒出世，分付此衣，表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師亦復如是。」

遠法師問：「未審能禪師與秀禪師是同學不？」

答：「是。」

又問：「既是同學，教人同不同？」

答言：「不同」。

又問：「既是同學，何故不同？」

答：「今言不同者，爲秀禪師教人『凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心内證』。緣此不同。」

遠法師問：「何故能禪師不『凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心内證』？何者是能禪師行

處〔一三〕？」

和上答：「此是調伏心。」

遠法師問：「應不凝心入定，不住心看凈，不起心外照，不攝心內證？」

和上答：「此是愚人法。離此調伏不調伏二法，即是能禪師行處。是故經云（原本「云」作「文」，巴黎二本同）：心不住內，亦不在外，是爲宴坐。如此坐者，佛即印可。從上六代已來，皆無有一人『凝心入定，住心看凈，起心外照，攝心內證』。是以不同〔一四〕。」

遠法師問：「能禪師已後，有傳授人不〔一五〕？」

答：「有。」

又問：「傳授者是誰？」

和上答：「已後應自知。」

遠法師問：「如此教門，豈非是佛法？何故不許？」

和上答：「皆爲頓漸不同，所以不許。我六代大師，一一皆言『單刀直入，直了見性』，不言階漸。夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。譬如其母，頓生其子，與乳漸養育，其子智慧，自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是，智慧自然漸漸增長。所以不許。」

遠法師問禪師（「禪師」二字，巴黎二本無）：「嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師，此二大德皆教人坐禪，『凝心入定，住心看凈，起心外照，攝心內證』，指此以爲教門（原本「指此」前有「指此內證」四字，當爲衍文）。禪師今

日何故說禪不教人坐，不教人『凝心入定，住心看净，起心外照，攝心内證』？何名坐禪？」

和上答：「若教人坐，『凝心入定，住心看净，起心外照，攝心内證』者，此障菩提。今言（原本缺「言」字，據巴黎二本補）坐者，念不起爲坐；今言禪者，見本性爲禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門爲是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐。」

遠法師問曰：「何故不許普寂禪師稱爲南宗？」

和上答：「爲秀和上在日（原本缺「日」字，據胡本補），天下學道者號此二大師爲『南能』、『北秀』（原本誤寫爲「南秀能北」，據胡本校改），天下知聞。因此號，遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉學徒，實不到韶州，今日妄稱南宗，所以不許。」

遠法師問：「何故不許普寂禪師？」

和上答：「爲普寂禪師口雖稱南宗，意擬滅南宗。」

遠法師〔問〕：「何故知意擬滅南宗？」

和上歎言：「苦哉！苦哉！痛哉！痛哉！不可耳聞，何期（原本「期」作「斯」，據胡本改）眼見。開〔元〕二年中三月内，使荊州刺客張行昌詐作僧，取能和上頭。大師靈質，被害三刀。盛續碑銘（一六），經磨兩遍。又使門徒武平一等，磨却韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑，上立秀禪師爲第六代，師資相授及傳袈裟所由。又今普寂禪師在嵩山豎碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數，不見著能禪師處。能禪師是得傳授付囑人，爲人天師。蓋國知聞，即不見著。如禪師是秀禪師同學，又非是傳授付囑人，不爲人天

師，天下不知聞，有何承稟，充爲六代？普寂禪師爲秀和上竪碑銘，立秀和上爲第六代。今修法寶紀，又立如禪師爲第六代。未審此二大德各立爲第六代，誰是誰非？請普寂禪師仔細自思量看(一七)。」

遠法師問：「普寂禪師開法來數十餘年，何故不早較量，定其宗旨？」

和上答：「天下學道者皆往決疑，問真宗旨，並(原本「並」作「普」，據胡本改)被普寂禪師依勢喝(原本「喝」作「唱」，巴黎三本同，胡本因之。今校爲「喝」字)使門徒拖出。縱有疑者，不敢呈問，未審爲是爲非。昔釋迦如來在日，他方諸來菩薩及諸聲聞、一切諸外道等，詰問如來，一一(原本「一」上衍一「皆」字)皆善具答。我韶州大師在日，一切人來徵問者，亦一一皆善具答。未審普寂禪師依何經論，不許借問，誰知是非？長安三年，秀和上在京城內登雲花戒壇上，有綱律師、大儀律師，於大衆中借問秀和上：『承聞達摩有一領袈裟相傳付囑，今(原本「今」下有「不」字，巴黎三本同，據胡本刪)在大禪師處不？』秀和上云：『黃梅忍大師傳法袈裟，今見在(原本「見在」作「在見」)韶州能禪師處。』秀和上在日指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱爲第六代數。今普寂禪師自稱爲第七代，妄竪秀和上爲第六代，所以不許。」

爾時和上(此四字據巴黎二本補)又語遠法師及諸人等：「莫怪作如此說，見世間教禪者多於學禪者，極其繚亂。恐天魔波旬及諸外道入在其中，惑諸學道者滅於正法，故如此說。久視年，則天召秀和上入內，臨發之時，所是道俗頂禮和上，借問：『和尚入內去後，所是門徒若爲修道，依止何處？』秀和上云：『韶州有大善知識，元是東山忍大師付囑。佛法盡在彼處。汝等諸人如有不自決了者，向彼決疑，必是不可思議，即知佛法宗旨。』又普寂禪師同學，西京清禪寺廣濟，景龍三年十一月至韶州，經十餘日，遂

於夜半入和上房內，偷所傳袈裟。和上喝（原本「喝」作「唱」）出。其夜惠達師、玄悟師聞和上喝（原本「喝」作「唱」）聲，即起看。至和上房外，遂見廣濟師把玄悟師手，不遣作聲。其玄悟與惠達師入和上房看和上。和上云：「有人入房內伸手取袈裟。」其夜所是南北道俗並至和上房內，借問和上：「入來者是南人北人？」和上云：「唯見有人入來，亦不知是南人北人。」衆人又問：「是僧是俗？」「亦不知是僧是俗。」和上的的知，恐畏有損傷者，遂作此言。和上云：「非但今日，此袈裟在忍大師處三度被偷。忍大師言，其袈裟在信大師處一度被偷。所是偷者，皆偷不得。因此袈裟，南北道俗極甚紛紜，常有刀棒相向。」

遠法師問曰：「普寂禪師名字蓋國，天下知聞，衆口共傳爲不可思議。何故如此苦相非斥？豈不與身命有讎？」

和上答：「讀此論者，不識論意，謂言非斥。普寂禪師與南宗有別。我自料簡是非，定其宗旨。我今爲弘揚大乘，建立正法，令一切衆生知聞，豈惜身命！」

遠法師問曰：「修此論者（原本「者」作「有」，據下句文意改）不爲求名利乎？」

和上答曰：「今修此論者身命尚不惜，豈以名利關心？」

遠法師問：「唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後，又經幾代？」

答：「菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉（原本缺「僧伽」二字，據胡本補）承須婆蜜，須婆蜜〔一八〕承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩而爲首，西國以菩提達摩爲第八代。西國有般若蜜多羅承菩提達摩後，唐國有慧可禪師承後。自

如來付西國與唐國，總有十四代。」

遠法師問：「據何知菩提達摩在西國爲第八代？」

答：「據禪經·序中具明西國代數。又可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，菩提達摩答一如（原本「如」作「切」，據胡本改）禪經·序所說。」

遠法師問：「西國亦傳衣不？」

答：「西國不傳衣。」

問：「西國何故不傳衣？」

答：「西國爲多是得聖果者，心無矯詐，唯（原本缺「唯」字，據胡本補）傳心契。漢地多是凡夫，苟求名利，是非相雜，所以傳衣定其宗旨。」

遠法師問（原本缺「問」字，據胡本補）曰：「禪師修何法，行何行？」

和上答：「修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」

遠法師問曰：「何故不修餘法，不行餘行，唯獨修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行（原本缺「行般若波羅蜜行」七字，據胡本補）？」

和上答：「修學般若波羅蜜者，能攝一切法。行般若波羅蜜行，是一切行之根本。

金剛般若波羅蜜，

最尊最勝最第一。

無生無（原本及巴黎三本皆缺「無」字，據巴黎二本補）滅無去來，一切諸佛從中出。」

和上言：「告諸知識，若欲得了達甚深法界，直入一行三昧者，先須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜。何以故？誦持金剛般若波羅經者，當知是人不從小功德來。譬如帝王生得太子，若同俗例者，無有是處，何以故？爲從最尊最貴處來。誦持金剛般若波羅蜜經亦復如是。是故金剛般若波羅蜜經云：不於一佛，二佛，三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根。得聞如是言說章句，一念生信（巴黎三本同此。胡本據巴黎二本作「乃至一念生凈信者」），如來悉知悉見。何況全得書寫，受持，讀誦，爲人演說。是故勝天王般若經云：云何菩薩摩訶薩學般若波羅蜜通達甚深法界？佛告勝天王言：「大王，即是如實。」「世尊，云何如實？」「大王，即不變異。」「世尊，云何不變異？」「大王，所謂如如。」「世尊，云何如如？」「大王，此可智知，非言能說。何以故？過諸文字，無此無彼，離相無相，遠離思量，過覺觀境，是爲菩薩了達甚深法界。」勝天王般若經云：般若波羅蜜，無有一法可爲（原本「爲」作「喻」）譬喻〔一九〕。若善男子、善女人信受金剛般若波羅蜜經者，所獲功德不可思量。若此功德有色有形者，空界不可容。以般若波羅蜜如實見，名爲證；以智通達，名爲至。假使一切衆生皆住十地，入諸三昧觀如來，定不能測量〔二〇〕。善知識，必須誦持此經，此經號爲一切諸佛母經，亦是一切諸法祖師。恒沙三昧八萬四千諸波羅蜜門皆從般若波羅蜜生。必須誦持此經。何以故？般若波羅蜜是一切法之根本。譬如大摩尼寶在於大海之內，大海之內（原本缺此四字。胡本據巴黎二本補，今從之）所有一切諸寶皆因摩尼寶力而得增長。何

以故？是大寶威德力故。修學般若波羅蜜者，亦復如是，一切智慧皆因般若波羅蜜而得增長。若不誦般若波羅蜜經者，譬如皇太子捨其父王，於他人處而求得王位者，無有是處。故小品經云：復次須菩提，諸經不能至薩婆若。若菩薩捨般若波羅蜜而讀誦之，是菩薩捨本而取枝葉。是故勝天王般若經云：佛告勝天王言：大王，菩薩摩訶薩修學一法通達一切法者，所謂般若波羅蜜。亦號爲一切諸佛秘密藏，亦號爲總持法，亦是大神咒，是大明咒，是無上咒，是無等等咒，能除一切苦，真實不虛。三世諸佛皆因般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。

是故金剛般若波羅蜜經云：舉恒河中沙，一沙以爲一恒河，爾許恒河沙數三千大千世界七寶布施，不如於此經中乃至受持四句偈等，如此功德勝前福德百分不及一，百千萬億分乃至算數譬喻所不能及。

諸學道者，金剛般若波羅蜜經隨所在之處，一切（原本缺「切」字，據胡本補）世間天人、阿修羅悉皆供養。何以故？此經在處，處即尊；經在人，人亦貴。何以故？誦持金剛般若波羅蜜經者爲能成就最上第一希有之法故。在在處處若有金剛般若波羅蜜經卷，一切諸佛恭敬般若波羅蜜經卷，如佛（此二字據胡本補）弟子敬佛。何以故？經云：諸佛之師，所謂法也（原本「法」上衍「爲」字）。以法常故，諸佛亦常。是故金剛般若波羅蜜多經云：初日分以恒河沙等身命布施，中日分復以恒河沙等身命布施，後日分亦以恒河沙等身命布施，如是無量百千萬億劫以身布施，不如聞此經典，信心不逆。何況書寫、受持、讀誦、爲人解說。

是故金剛般若波羅蜜經者（各寫本「者」皆作「云」，實際上下文非經文。此從胡校），如來爲發大乘者說，爲發最

上乘者說。何以故？譬如大龍不雨閻浮提。若雨閻浮提，如漂棄葉；若雨於大海，其海不增不減。故若大乘者，若最上乘者，聞說金剛般若波羅蜜經（原本缺「經」字），不驚不怖，不畏不疑者，當知是善男子、善女人，從無量久遠劫來常供養無量諸佛及諸菩薩，修學一切善法，今日得聞般若波羅蜜，不生驚疑。

是故經云：若人滿三千大千世界用一切珍寶造七寶塔高於梵天，不如誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜；若人教化三千大千世界微塵數衆生盡證須陀洹果，不如誦持金剛般若波羅蜜經；若人教化三千大千世界微塵數衆生盡證斯陀含果，不如誦持金剛般若波羅蜜經；若人教化三千大千世界微塵數（原本缺「數」字，據胡本補）衆生盡得阿那含果，不如誦持金剛般若波羅蜜經；若人教化三千大千世界微塵數衆生盡證阿羅漢果，不如誦持金剛般若波羅蜜經；若人教化三千大千世界微塵數衆生盡證辟支佛道，不如誦持金剛般若波羅蜜經；若人教化三千大千世界微塵數衆生盡證得十信心，盡證得十住心，盡證得十行心，盡證得十迴向心，不如誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜〔二〕。何以故？是經有不可思議，不可稱量，無有邊不可思議功德，爲能成就諸佛甚深無上智慧故〔三〕。故告諸知識，若人犯阿鼻地獄一切極惡重罪，無處懺悔而不能得滅者，必須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜，當知是人其罪即滅。何以故？譬如一切雜色之鳥至須彌山下，皆得與山同共一色〔四〕。何以故？是山威德力故。誦持金剛般若波羅蜜經威德力故，亦復如是。

諸知識，誦〔持〕金剛般若波羅蜜經而不能得入一行三昧者，爲先世有重罪業障故，必須誦持此經。以此經威德力故，感得世人輕賤，現世輕受；以輕受故，以輕賤故，先世重罪業障即爲消滅。以得消滅

故，即得入一行三昧。

是故勝天王般若經云：佛告文殊師利，若四天下悉爲微塵，爾許塵數諸佛如來，若有惡人（原本缺「人」字，據胡本補）皆悉殺害，文殊師利，於汝意云何？是人得罪多不？文殊師利白佛言：世尊，此罪不可聞，不可計，不可思量。佛告文殊師利菩薩，若復有人障礙金剛般若波羅蜜經，毀謗不信，其罪重彼百分不及一，千分萬分不及一，乃至算數譬喻所不能及〔二四〕。

是故金剛般若波羅蜜經云：佛自言：我念過去無量阿僧祇劫於燃燈佛前得值八百四千萬億那由他諸佛及佛弟子〔二五〕，一一供養承事，無空過者，而不得授菩提記。何以故？爲有所得故。後於燃燈佛得菩提記者，爲讀誦金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜，獲無所得，得菩提記，今得成佛，號釋迦牟尼。若將供養諸佛功德，較量誦持此金剛般若波羅蜜經及爲他人說所得功德，百分不及一，百千萬億分，乃至算數譬喻所不能及。

是故勝天王般若經云：大王，譬如四大依虛空立，空更無依。煩惱亦爾，依此法性，法性無依。大王，菩薩摩訶薩學般若波羅蜜，如實觀知。

勝天王般若經云：無量阿僧祇三千大千世界微塵，一塵爲一三千大千世界；爾許微塵數三千大千世界滿中七寶，積至阿迦尼吒天，布施微塵數三千大千世界爾許聖人，功德多不？文殊師利菩薩言：世尊，前之福德已（原本「已」作「以」，據胡本改）不可思量，況此功德。佛告文殊師利菩薩，若善男子、善女人流通此般若波羅蜜經，爲他人宣說，此功德勝彼百分不及一，千萬分不及一，乃至算數譬喻所不能及。是

故金剛般若波羅蜜經云：「須菩提，若人以滿無量阿僧祇世界七寶持用布施，若有善男子，善女人發菩薩心者誦持此經，爲人演說，其福勝彼。

云何爲人演說？不取於相。

云何不（原本「不」上有「如」字，據胡本刪）取於相？所謂如如。

云何如如？所謂無念。

云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際、無邊際，不念有限量、無限量。不念菩提，不以菩提爲念。不念涅槃，不以涅槃爲念。是爲無念。是無念者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧。

諸知識，若在學地者，心若有念起，即便覺照。起心即滅，覺照自亡，即是無念（原本缺「無念」二字，據胡本補）。是（原本缺「是」字，據胡本補）無念者，即無一境界。如有一境界者，即與無念不相應。故諸知識，如實見者，了達甚深法界，即是一行三昧。

是故小品般若波羅蜜經云：「善男子，是爲般若波羅蜜，所謂於諸法無所念。我等住於無念法中，得如是金色身三十二相大光明，不可思議智慧，諸佛無上三昧，無上智慧，盡諸功德邊（原本「邊」作「遍」，據胡本改）。是諸功德，諸佛說之猶不能盡，何況聲聞、辟支佛能知？

見無念者，六根無染。見無念者，得向佛知見。見無念者，名爲實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恒沙功德一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，能攝一切法。」

和上於大衆中法座上高聲言：

「我今能了如來性，如來今在我身中。

我與如來無差別，如來即我真如海。

敬白十方諸佛、諸大菩薩摩訶薩、一切賢聖，今捨身命修頓悟最上乘論者，願一切衆生聞讚歎金剛般若波羅蜜，決定深信，堪任不退故。

今捨身命，願盡未來劫常讚歎金剛般若波羅蜜。願一切衆生，聞讚歎般若波羅蜜者，即能讀誦受持，堪任不退故。

今捨身命，願盡未來劫常讚歎金剛般若波羅蜜。願一切衆生聞讚歎般若波羅蜜者，即能決定修行般若波羅蜜，堪任不退故。

願我盡未來劫常捨身命供養金剛般若波羅蜜，願我堪爲般若波羅蜜主，常爲一切衆生說金剛般若波羅蜜。願一切衆生聞說金剛般若波羅蜜，獲無所得。

願我盡未來劫爲一切衆生常捨身命守護金剛般若波羅蜜。願一切衆生依般若波羅蜜故，獲無所得，一時成佛。」

和上問遠法師言：「曾講大般涅槃經不？」

法師言：「講大般涅槃經數十遍。」

和上言：「一切大小乘經論說，衆生不解脫者，緣有生滅二心。又涅槃經云：諸行無常，是生滅法。

生滅滅已，寂滅爲樂。未審生之與滅，可滅不可滅？爲是將生滅滅？爲是將滅滅生？爲是生能自滅生？爲是滅能自滅滅？請法師一一具答。」

法師言：「亦見諸經論作如此說。至於此義，實不能了。禪師若了此義，請爲衆說。」

和上言：「不辭爲說，恐無解者。」

法師言：「道俗有一萬餘人（原本無「人」字，巴黎三本同。據胡本補），可無有一人能解者？」

和上言：「看見不見。」

法師言：「見是沒？」

和上言：「果然不見。」

法師既得此語，結舌無對。非論一已屈詞，抑亦諸徒失志。勝負既分，道俗嗟散焉（原本「焉」作「然」）。

和上禪池慧水，引長潤於心源；戒藏慈燈，照圓明於身域。指授不思議法，爲無所爲；稱讚離相法門，說無所說。六念九次，實理心融。三藏五乘，真如體解。故得入講論處，邪幢必摧；定是非端，勝幡恒建。若彼空山谷響，任無起以同聲；明鏡分形，鑒有色而開相。某乙叨陪學侶，濫預門徒，不揆庸虛，敢申愚拙。比年道業，希得却亡。言此法門，息求而得。約無住之理，理上住義宛然。起有見之（原本「之」作「斯」，巴黎三本同。據胡本校改）法，〔法〕中見心安在？迷樂之日，樂中之苦昔時；悟苦之時，苦中之樂今日。每恨不逢激勵，更叨讚揚，謹録所聞，藏之篋笥。

發心畢竟二不（原本缺「不」字，據胡本補）別，
如是二心先心難。
自未得度先度他，
是故我禮初發心。
初發已爲天人師，
勝出聲聞及緣覺。
如是發心過三界，
是故得名最無上。

言菩提達摩南宗定是非論者，敘六代大德師師相授，法印相傳，代代相承，本宗無替。自達摩大師之後，一代只許一人。中間倘有二三，即是謬行佛法。況今天下教禪者無數，學禪者全稀。並無稟承，憑何立教！徒以鷄鳳相誑，蒲脯成欺，飾魚目以充珠，將夜光而爲寶。

我和上屬正法陵遲之日，邪法繚亂之時，當欲行後醫之本方，棄先醫之乳藥（二六），重揚真教，息世云云。

知摸珠者非珠，空尋水月。見學道者非道，徒向寶山。誠弄影而勞形，實揚聲而心響。所以修論，聊欲指南，使大道洽於蒼生，正法流於天下。其論先陳激揚問答之事，使學者辨（原本「辨」作「辯」）於真宗，

疑者識爲後叙師資傳授之言，斷除疑惑〔二七〕。審詳其論，不可思議。聞者皆言昔者未聞，見者皆言昔者未見。斯乃宅中寶藏忽示而開，苦海津梁不期而至矣。

嗚呼，六代傳信，今在韶州。四輩學徒，空遊嵩嶺。可謂魚遊於水，布網於高山哉（此句原本作「布網上於高上哉」。據胡本校）。于時有同學相謂曰：「嵩山寂和上，一（原本缺「一」字，據胡本補）佛出世，帝王之師，天下仰德，四海歸依。何人敢是？何人敢非？」

又同學中有一長老者答曰：「止。如此之事，非汝所知，如此之事，非汝能及。汝但知貴耳賤目，重古輕今，信識涓流，寧知巨海！我和上承六代之後，付囑分明。又所立宗體與諸家不等。」

衆人彈指，皆言：「善哉！有何差別？」

答曰：「更不須子細。」

和上言教，指授甚深，可以智知，不可以識識。縱使三賢十聖，孰（原本「孰」作「熟」）辨（原本「辨」作「辯」）淺深？聲聞緣覺莫知涯際。去開元二十（原本「二十」作「十二」，此據序改）年正月十五日共遠法師論議，心地略開，動氣陵雲，發言驚衆。道俗相謂「達摩後身」。所是對問宏詞，因即編（原本「編」作「誦」，據胡本改）之爲論。

論云：「今日設無遮大會，非爲功德，爲天下學〔道〕者定是非，爲天下用心者辨（原本「辨」作「辯」）是非邪正，具載明文，並叙本宗，傳之後代。雖寂和上在世，普濟羣生〔二八〕，爲與曹溪不同，所以南邪正。」

中敍論。今日罕聞是事，喜躍難勝，聊自課虛，以成其讚：
論之標首，達摩大師。
次敍正宗，光讚本枝。
梁朝興日，天竺來儀。
遺言我法，六後陵遲。
其道玄遠，人莫能知。
唯我和上，今日行之。

論稱六代，代有一人。
但以心契，法無有親。
唯有大事，四海之珍。
遞相付囑，非不慇懃。
袈裟表信，息世疑津。
天下無比，誰與爲鄰。

大乘大論，流行四方。

法幢再建，慧日重光。
愛河舟楫，苦海津梁。
聞者見者，得悟真常。
大道行矣，正教其昌。
無我無人，善惡不亡。

敬尋斯論，妙理玄通。
先陳問答，後叙正宗。
無念能念〔二九〕，言空不空。
非色非相，無德無功。
達人乃見，有緣始逢。
禪門頓教，諸家不同。

論之興也，開元二十。
比日陵遲，今年法立。
本元清净，非關積習。

彼岸坐登，禪門頓入。
德超河洛，芳流京邑。
朗月孤懸，衆星無及。

菩提達摩南宗定是非論一卷〔三〇〕

註

〔一〕巴黎三本（即P2045寫本）從「三賢、十聖、四果人等」開始，但前部有些段缺字很多，胡校本作爲南宗定是非論的下卷，而將舊校的巴黎一本（P3047）重校作爲上卷。

〔二〕巴黎一本到「如」字結束。胡校本卷一到「所以簡詮如響」結束。「響」字據巴黎三本補。

〔三〕本段因巴黎三本缺字或不清，胡本缺三十一字。

〔四〕從「和上問」至此，胡本缺六十八字。

〔五〕「見無作勿生」，胡本缺「見」字。本寫本及巴黎三本均有「見」字。從意思看應有「見」字。對應「作勿生見」？回答「見無作勿生」。「勿」，相當於「麽」。

〔六〕因巴黎三本缺，胡本「重問『見』」下亦缺「字」字。

〔七〕從「重問『見』字」至此，胡本缺一百一十六字。

〔八〕從「又問相傳付囑」至此，胡本缺九十六字，致使所述六代傳承世系不完整。

〔九〕本答語，胡本缺十字。

〔一〇〕本問語，胡本缺二十八字。

〔一一〕本答語，胡本缺二十四字。

〔一二〕本答語，胡本缺十九字。

〔一三〕本問語，胡本缺十三字。

〔一四〕從「能禪師行處」以下至此，胡本缺三十四字。

〔一五〕巴黎二本(P3488)從「傳授人不」開始。胡適一九二六年曾校此本爲神會語録第三殘卷。新校時又以此作爲依據之一。此本與巴黎三本、敦博本相較，似是經過加工，某些文句比較簡略。

〔一六〕胡本註：「盛續似是撰碑文的人名？」

〔一七〕胡本本段缺六字。

〔一八〕各本皆作「須婆蜜」，如按神會所說「據禪經序」，則應作「婆須蜜」。禪經即達磨多羅禪經，東晉佛陀跋陀羅譯。此經卷首謂：「佛滅度後，尊者大迦葉、尊者阿難、尊者末田地、尊者舍那婆斯、尊者優婆崛、尊者婆須蜜、尊者僧伽羅叉、尊者達磨多羅，乃至尊者不若蜜多羅。諸持法者，以此慧燈，次第傳授。」神會不僅將「婆須蜜」誤爲「須婆蜜」，而且也有意把菩提達摩說成達磨多羅。胡校「須婆蜜」爲「婆須蜜」。本編校者認爲，以不改爲宜。

〔一九〕各本在「了達甚深法界」下皆有「勝天王般若經」六字，胡適以下文不見於勝天王經，將此六字刪除。實際上，神會文録中這種情況不少，在引經時或祇引片言隻語，或引述大意，或借題發揮。爲保存原貌，這裏按原寫本保留此六字。

〔二〇〕胡本校爲「入諸三昧觀，如來定不能測量」，似欠妥當。如云「如來定不能測量」，則如來就非萬能的了。「入諸三昧觀如來」即爲定中觀佛，「般舟三昧」(意爲「佛現前」)、「一行三昧」(從觀一佛到觀佛法身)等禪定皆以觀佛(如來)爲內容。

〔二一〕各本皆有「修學般若波羅蜜」一句，胡本漏缺。

〔二二〕巴黎二本至「是經有不可」結束。

〔二三〕胡本缺「皆得」二字。

〔二四〕各本「障礙」下均爲「金剛般若波羅蜜經」，胡據勝天王經校爲「此修多羅」。今仍按原本。神會在說法中引經並非原原本本地引，此處爲突出金剛經，當是有意把「此修多羅」改爲「金剛般若波羅蜜經」的。另「其罪重彼百分不及一，千分萬分不及一」，在表述中意思不明，原意應是障礙和毀謗金剛經比惡人殺害佛如來的罪要重百倍，重千萬倍。

〔二五〕「八百四千萬」，胡本校爲「八萬四千萬」。原本不錯，金剛般若經（鳩摩羅什譯本）原文即作「八百四千萬」，故不當改。

〔二六〕「當欲行後……乳藥」句，敦博本與巴黎三本同，胡適校爲「知欲行後醫之本方，當棄先醫之乳藥」，似不如原文得當，故仍如其舊。

〔二七〕「其論先陳……斷除疑惑」一段，胡本據巴黎三本校作「其論先陳激揚問答之事，使學者辯於疑者。後叙師資傳授之言，斷除疑惑」。

〔二八〕巴黎三本缺「普」字，胡本因之。

〔二九〕巴黎三本此句作「無念無能」，胡本因之。「無念能念，言空不空」，前後二句相應。「無念無能」中的「無能」，當屬誤筆。

〔三〇〕原本「一卷」下有「寫了」二字，當爲抄論者所寫。

頓悟無生般若頌

編者按：在敦煌文獻中發現兩個寫本。一九二六年胡適在倫敦大英博物館所發現的抄本編號是S468，題爲頓悟無生般若訟一卷，缺首部。胡適將此卷對照景德傳燈録卷三十所載的荷澤大師顯宗記進行校補，以頓悟無生般若頌爲題，收在神會和尚遺集卷四（一九三〇年亞東圖書館版）。他據頌中有禪宗祖師傳衣的説法，在書跋中指出：「傳衣之説，自古無之，到神會始大倡此説，有他的語録爲證。此頌末段特別説傳衣的重要，似此頌真出於神會之手。」

敦煌文獻中另一個寫本是日本矢吹慶輝一九二五年在倫敦大英博物館發現的，編號是S296（今編號爲S5619），照片收在一九三〇年岩波書店出版的鳴沙餘韻第七十八圖版。此卷有頭而無尾，僅殘存二十行。

據胡適晚年研究，以上兩個寫本原是同一頓悟無生般若頌前後兩部分。他在一九五八年把兩者重新合併寫定，發表在臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊二十九本之中。胡適去世後，此文作爲新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種的「附録」而被收入再版的神會和尚遺集的附編之中。

本編所收即爲胡適晚年重校本，又據原本（復印件）及顯宗記再作校勘。正文之間圓括弧内小字皆是胡適的校註，六角括弧中的字是胡適據文意增補的字。凡本編校者所校改或補加的字，

皆在文後加註說明。

無念是實相真空，知見是無生般若。〔般若〕照真達俗，真空理事皆如。此爲宗本也。

夫真如無念，非念想能知。（「想」字原作「相」，「知」字原作「之」。顯宗記作「真如無念，非想念而能知。」今據校改。）實相無生，豈生〔一〕心能見？無念念者，〔則〕念總持。無生生者，則生實相。無住而住，常住涅槃。無行而行，能超彼岸。如如不動，動用無窮。念念無求，求常無念。（上「求」字原作「來」，從顯宗記改）菩提無得，〔得〕佛法身。般若無知，知一切法。即定是慧，即慧無生。無生實相真空，無行能周法界。六度自茲圓滿，道品於是無虧。我法二空，有無雙泯。不到不至，不去不來。體悟三明，心通八解。功成十力〔二〕，富有七財〔三〕。（「十」字原作「不」，從顯宗記改）入不二門，權一乘理。湛然常寂，應用無方。用而無功，空而常鑒。用而（此上爲 Stein296 號殘本，此下爲 Stein468 號殘本）不有，即是真空。空而不無，便成〔四〕妙有。〔妙有〕則摩訶般若，真空即清浄涅槃。般若通秘微之光，實相達真如之境。般若無照，能照涅槃。涅槃無生，能生般若。涅槃般若，名（原作「我」，從顯宗記改）異體同，隨義立名，法無定相。涅槃能生般若，〔即名〕具佛法身。（原作「涅槃能見般若具佛法僧」，今參考顯宗記校改。但顯宗記作「真佛法身」，按「具」字也可通，故留備一本。）般若圓照涅槃，故號如來知見。知即知常〔五〕空寂，見即直見無生。知見分明，不一不異。動寂俱妙，理事皆如。理静（原作「浄」）處事能通，達事理通無礙。六根無染，定慧之功。相念不生，真如性浄。覺滅

心空，一念相應，頓超凡聖。無不能無，有不能有。行住坐臥，心不動搖。一切時中，空無所得，三世諸佛，教旨〔六〕如斯。（「斯」字原作「如」，從顯宗記改。）菩薩大悲，轉相傳受。至於達摩，屆此爲初。遞代相傳，於今不絕。所〔傳〕秘教，意在得人。如王髻（原作「繫」，從顯宗記改）珠，終不妄與。福德智慧，二種莊嚴，解行相應，方能建立。

衣爲法言，法是衣宗。衣法相傳，更無別付〔七〕。非衣不弘於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。無生即無虛妄，法是空寂之心〔八〕。知空寂而了法身，〔了〕法身〔九〕而真解脫。

頓悟無生般若頌一卷

註

〔一〕顯宗記「生」作「色」。
〔二〕胡本「功成」作「成功」，今據原本及顯宗記改。
〔三〕顯宗記「財」作「珍」。
〔四〕「便成」原作「玄知」，不通。據顯宗記改。
〔五〕顯宗記「知常」作「知心」。
〔六〕「教旨」原作「教指」，據顯宗記改。
〔七〕「付」，顯宗記作「法」。
〔八〕胡本「心」作「身」，今據原本及顯宗記改。

〔九〕「了法身」三字，據顯宗記補。

附：荷澤大師顯宗記

無念爲宗，無作爲本。真空爲體，妙有爲用。夫真如無念，非想念而能知。實相無生，豈色心而能見。無念念者，即念真如。無生生者，即生實相。無住而住，常住涅槃。無行而行，即超彼岸。如如不動，動用無窮。念念無求，求本無念。菩提無得，淨五眼而了三身。般若無知，運六通而弘四智。是知即定無定，即慧無慧，即行無行。性等虚空，體同法界。六度自茲圓滿，道品於是無虧。是知我法體空，有無雙泯。心本無作，道常無念。無念無思，無求無得。不彼不此，不去不來。體悟三明，心通八解。功成十力，富有七珍。入不二門，獲一乘理。妙中之妙，即妙法身。天中之天，乃金剛慧。湛然常寂，應用無方。用而常空，空而常用。用而不有，即是真空。空而不無，便成妙有。妙有即摩訶般若，真空即清淨涅槃。般若是涅槃之因，涅槃是般若之果。般若無見，能見涅槃。涅槃無生，能生般若。涅槃般若，名異體同，隨義立名，故云法無定相。涅槃能生般若，即名真佛法身。般若能建涅槃，故號如來知見。知即知心空寂，見即見性無生。知見分明，不一不異。故能動寂常妙，理事皆如。即處處能通達，即理事無礙。六根不染，即定慧之功。六識不生，即如如之力。心如境謝，境滅心空。心境雙亡，體用不異。真如性淨，慧鑒無窮。如水分千月，能見聞覺知。見聞覺知，而常空寂。空即無相，寂

即無生。不被善惡所拘，不被静亂所攝。不厭生死，不樂涅槃，無不能無，有不能有。行住坐卧，心不動摇。一切時中，獲無所得。

三世諸佛。教旨如斯。即菩薩慈悲，遞相傳受。自世尊滅後，西天二十八祖，共傳無住之心。同説如來知見。至於達磨，屆此爲初，遞代相承，於今不絶。所傳秘教，要藉得人。如王髻珠，終不妄與。福德智慧，二種莊嚴。行解相應，方能建立。

衣爲法信，法是衣宗。唯指衣法相傳，更無别法。内傳心印，印契本心。外傳袈裟，將表宗旨。非衣不傳於法，非法不受於衣。衣是法信之衣，法是無生之法。無生即無虛妄，乃是空寂之心。知空寂而了法身，了法身而真解脱。

（載宋道原編景德傳燈録卷三十。此取自大正藏第五十一卷）

南陽和尚問答雜徵義

唐劉澄集

編者按：長期以來學術界稱此爲神會語録或神會録。至今共發現三個敦煌寫本。一九二六年胡適從法國巴黎國立圖書館最初發現的寫本編號是P3047，缺首尾。胡適校訂後發表在神會和尚遺集卷一（一九三〇年亞東圖書館版），題爲神會語録第一殘卷，在目録中按所記的五十個問答的内容摘引出小標題。因原本開頭部分的每行下部缺字，胡適校本在這部分下緣畫曲綫表示各行缺字多少的情況。胡適晚年對此重加校勘，在印本各頁用紅筆註明應修補改動的字句，並用黑筆寫上校釋想法，然而生前未能將此本改校重版。一九六八年臺灣胡適紀念館再印神會和尚遺集時，將胡適批註過的原書影印出版。此原寫本下簡稱「巴黎本」，胡適校本簡稱「胡本」。

第二個敦煌寫本是日本石井光雄的收藏本。首部缺，大部存，尾部有菩提達摩至慧能的六代祖師略傳及大乘頓教頌並序，最後題記中有「唐貞元八年歲在未，沙門寶珍共判官趙秀琳於北庭奉張大夫處分，命勘訖。其年冬十月廿二日記」。一九三二年石井光雄將此本影印，題爲敦煌出土神會録，附有鈴木大拙所著敦煌出土神會録解説的小册子。一九三四年鈴木（以鈴木貞太郎之名）與公田連太郎合作加以校訂，題爲敦煌出土荷澤神會禪師語録，並加上解説及目次，由日本森

江書店出版。一九六八年日本岩波書店出版鈴木大拙全集第三卷，內收禪思想史研究第三，在其「研究文獻」中載有「石井本」與「胡本」的對勘本。此校本以下簡稱「石井本」，有時稱「鈴木校本」。

第三個寫本原件在英國倫敦大英博物館，編號是 S6557。首尾皆缺，但首部殘存編者劉澄的序，據此可知原著題目是問答雜徵義。此與日本圓仁入唐新求聖教目錄中的「南陽和尚問答雜徵義，劉澄集」的記録相合。由此即可確定以往發現的兩種神會録的原題。一九五七年日本入矢義高首先發現，即寫信告訴胡適。胡適在一九六〇年對照「胡本」與「石井本」進行校勘，發現除了首十六行又五個字之外，完全與「石井本」相同，而與「胡本」也大部分相同。其中「胡本」所無的小部分都見於菩提達摩南宗定是非論。胡適校本發表於臺灣歷史語言研究所集刊外篇第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集上册，後又被收入一九六八年出版的影印本胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集的附録之中。下簡稱此倫敦原寫本爲「倫敦本」，稱胡適校本爲「胡新校本」。

三本共存部分的內容基本相同，但在字句上也有不少出入。據胡適的考證，三個寫本中最後發現的「倫敦本」是最早的結集本，原題南陽和尚問答雜徵義，有「前唐山主簿劉澄」的序，結集時間在唐開元二十年（七三二）神會在滑臺大雲寺與北宗僧辯論之後，其中收録有南宗定是非論的一小部分材料。其次是最早由胡適發現的「巴黎本」，題目已改爲南宗荷澤禪師問答雜徵義。「胡本」中有荷澤和尚與拓拔開府書」，已稱「荷澤和尚」，可爲證明。最後是「石井本」，當是神會死後的增定本。

本編校本的目的是向讀者提供神會的基本資料，不擬將三本一一全部編録。下面所編校的三部分是：

一、「倫敦本」(S6557)。僅取「胡新校本」首部殘存的劉澄的序文及「石井本」開頭所缺部分。

二、「石井本」全部。日本鈴木大拙、公田連太郎原校，題爲敦煌出土荷澤神會禪師語録。本編校本的語録部分取自前述禪思想史研究第三所收與「胡本」對勘的新校本，並參考原校本；六代祖師傳部分取自原校本。

三、「巴黎本」(P3047)。「胡校本」原題神會和尚遺集神會語録第一殘卷。此僅取其中爲「石井本」所缺的部分。仍按「胡本」所分段落次序，在每一大段前用〔一〕、〔二〕等標明。

本編校本在所收的各校本的基礎上重新加以標點，有的地方重作分段，並對照原寫本復印件和各校本作了校勘。爲表示對原校者所作貢獻的尊重，原校本的註文一律保留，或按原樣置於正文之間，用圓括弧（　）小字標出，或用小註註出，並註明本編校者的見解和處理情況。正文中用六角括弧〔　〕標出的字句是原校者據文意增補的。凡本編校者增補者，皆加小註説明。本編校者的小註〔一〕、〔二〕等，一律置於每一大段之後。各本字句有出入處甚多，此沒有採用「集校」方式一一列出它們的異同，而着重就重要的地方和有礙文意的字句進行校勘。凡有改動文句的地方(段、標點除外)皆加註説明。

一、倫敦本

〔南陽和尚問答雜徵義序〕(殘存後幅)

……教彌法界。南天紹其心契，東國賴爲正宗。法不虛傳，必有所寄。南陽和尚，斯其盛焉㊀。稟六代爲先師，居七數爲今教。嚮戀如歸父母，問請淡(此字疑有誤？)於王公。明鏡高懸，鬚眉懷醜。海深不測，洪湧澄漪。寶偈妙於貫花，清唱頓於圓果。貴賤雖問，記錄多忘。若不集成，恐無遺簡。更訪得者，遂綴於後。勒成一卷，名曰問答雜徵義。但簡兄弟，餘無預焉。

前唐山主簿劉澄集㊁

〔南陽和尚問答雜徵義〕㊂

作本法師問「本有今無」偈〔一〕。問：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處(此即「本有今無」偈)。其義云何？」

答曰：「蒙法師問，神會於此亦疑。」

又問：「疑是沒勿？」(是沒勿＝是勿＝是物＝是沒＝甚麼？看下文八張燕公問一章有『問，喚作是沒勿？』石井本

同〔二〕。胡本作「問，喚作是物？」)

答：「自從佛法東流已來，所有大德皆斷煩惱爲本，所以生疑。」

問：「據何道理，〔疑〕煩惱爲本？」(胡本作「據何道理，斷煩惱非本？」其底本似亦是「煩惱爲本」四字，已經一位通人改過了。我以爲不如增「疑」字。)

又答：「據涅槃經第九菩薩品，文殊師利言：『純陀心疑如來常住，以得知見佛性力故。若見佛性而爲常者，本未見時，應是無常。若本無常，後亦應爾。何以故？世間物本無今有，已有還無，如是等物，悉皆無常。』驗此經文〔三〕，文殊所騰純陀疑者，則〔四〕疑佛性非常住法，不〔五〕問煩惱。何故古今大德皆斷煩惱爲本，所以生疑。」㊃

胡適校本原註

㊀此序稱「南陽和尚」，全卷標題應是「南陽和尚問答雜徵義」。日本圓仁和尚於開成三年(八三八)入唐求法，在唐土留學近十年，到大中元年(八四七)纔回日本。他的承和十四年(大中元年，八四七)「入唐新求聖教目錄」(大正大藏經五五册，第二一六七件)記有「南陽和尚問答雜徵義一卷，劉澄集」，正與此序相印證。稍後幾年，日本圓珍和尚入唐，在大中七年至十二年(八五三——八五八)之間，先後有請來目錄五件(大正藏五五册，第二一六九——二一七三)，其中大中八年及十一年兩錄及十二年總目錄，均記有「南宗荷澤禪師問答雜徵一卷」。「南陽和尚問答雜徵義」似是原來的標題，其最早編集大概在天寶四年(七四五)神會被請入洛陽荷澤寺之前，故仍稱「南陽和尚」。

㊁劉澄的事迹無可考。唐山縣屬於江南東道杭州餘杭郡。則天女帝萬歲通天元年(六九六)改紫溪縣爲武隆縣，其年復爲紫溪，又

析紫溪別置武隆。聖曆三年(七〇〇)省武隆入紫溪。長安四年(七〇四)復置武隆縣。神龍元年(七〇五)中宗復位，改武隆爲唐山。宋改唐山爲昌化，即今浙江昌化縣。

㊂胡本與石井本各章都没有標題。倫敦此本共存十四章，後十三章各有問者之名，與石井本全同，但都没有標題。我頗疑「作本法師問本有今無偈」的標題是後來加的。

㊃此段從「問本有今無」起，至第三答「所以生疑」止，是石井本没有的。石井本雖「欠頭」，但好像是一個完整無缺的精鈔本。我頗疑此一段是神會後來加上去的，所以我把此段寫作〔1a〕〔六〕。胡本一〇三頁一行至九行有此一段，但無問者之名，其文字也稍有不同。第一答「蒙法師問，神會於此亦疑」，「又問，疑是没勿」，胡本皆脫。此本有此一答一問，文理就更明白了。本有今無偈，屢見於涅槃經(北本第四之七，第八之三，第十一之一，第十二之二，南本第十五，第二十之二，第二十三之一，第二十三之二)。但「本有」什麽，「今無」什麽，涅槃經裏就有幾種不同的說法。神會在此段裏指出「所有大德皆斷煩惱爲本」，這就是說他們斷定「本有」的是煩惱。神會懷疑這種說法，他引涅槃經卷九(大正大藏經十二册，頁六六三)的一段話，他指出文殊師利當時提出的純陀的疑問，只疑佛性是不是「非常住法」，並没提到煩惱的問題。神會自己主張「本無煩惱，今有煩惱」，見下文。

註

〔一〕胡新校本認爲此句是一章的標題，故把它單立一行，又以此本後十三章皆無標題，懷疑「作本法師問本有今無偈」是後來加爲標題的。此難成立。第一，倫敦本原文没有將此作爲標題單立一行，第二，類似文句在後面也有，皆非標題，如石井本之〔三〕「戶部尚書王趙公以偈問「三車」義。問曰……」，之〔四〇〕「峻儀縣尉李寃問「自然」義。問曰……」等。故這裏不把它當作標題，以與後面一致。

〔二〕後面石井本之〔八〕。

〔三〕原鈔本「文」作「云」，亦通。胡適當據胡本(6)校爲「文」。

〔四〕胡新校本「則」作「即」，查與胡本(6)同，但原鈔本作「則」字，似更符原意，故改回。

〔五〕原鈔本「不」上有「何」字。

〔六〕胡適在此段開頭寫上〔1a〕，意爲第一段的第一部分，認爲是後加；把「問本有今無偈……」作爲第一段第二部分（相當石井本之〔一〕），加〔1b〕表示。按，胡適所說倫敦本「除了首十六行又五個字之外，完全與石井本相同」，其中的「十六行又五個字」就是指殘存的劉澄的序和〔1a〕。此後的部分，即從〔1b〕開始，與石井本相同，與胡本也有大部分相同。

二、石井本

〔一〕〔一〕問：「本有今無偈，其義如何？」

答曰：「據涅槃經義，本有者，本有佛性。今無〔者，今無〕〔二〕佛性。」

問：「既言本有佛性，何故復言今無佛性？」

答：「今言無佛性者，爲被煩惱蓋覆不見，所以言無。本無今有者，本無者，本無煩惱；今有者，今日具有煩惱。縱使恒沙大劫煩惱，亦是今有。故言三世有法，無有是處者，所謂佛性不繼於三世。」

問：「何故佛性不繼三世？」

答：「佛性體常，故非是生滅法。」

問：「是勿是生滅法？」

答：「三世是生滅法。」

問：「佛性與煩惱俱不俱？」

答：「俱。雖然俱，生滅有來去，佛性無來去。以佛性常故，由如虛空。明暗有來去，虛空無來去。以是無來去故，三世無有不生滅法。」

問：「佛性與煩惱既俱，何故獨〔三〕煩惱非本？」

答：「譬如金之與鑛，俱時而生。得遇金師鑪冶烹鍊，金之與鑛當各自別。金即百鍊百精。鑛若再鍊，變成灰土。涅槃經云：金者喻於佛性，鑛者喻於煩惱。諸大乘經論，具明煩惱爲客塵，所以不得稱之爲本。若以煩惱爲本，煩惱爲是暗，如何得明。涅槃經云：只言以明破暗，不言以暗破得明。若暗破明，即應經論自共傳。經論既無，此法從何而立。若以煩惱爲本〔四〕，不應斷煩惱而求涅槃。」

問：「何故經云不斷煩惱而入涅槃？計煩惱性，本自無斷？」

答：「指煩惱性即是涅槃，不應勸衆生具修六波羅蜜，斷一切惡，修一切善。以煩惱爲本，即是〔棄〕本逐末。涅槃經云：一切衆生，本來涅槃，無漏智性，本自具足。譬如木性火性，俱時而生，值燧人鑽搖，火之與木，常時各自。經云木者，喻若煩惱，火者，喻如佛性。涅槃經云：〔以智火燒煩惱薪。經云：智慧〔五〕即佛性，故知諸經〕〔六〕，具有此文。明知煩惱非本。」

問曰：「何故涅槃經〔七〕第十五梵行品說：本有者，本有煩惱；今無者，今無大般涅槃；本無者，本無摩訶般若，今有者，今有煩惱？」

答：「爲對五蔭色身故，所以說煩惱爲本。又經云：佛言，善男子，爲化度衆生故，而作是說。亦爲聲聞辟支佛，而作是說。

又第三十六憍陳如品，梵志問佛：身與煩惱，何者於先。佛言：身在先亦不可，煩惱在先亦不可，〔身與煩惱俱亦不可〕〔八〕，要因煩惱，然始有身。驗此經文，故知煩惱與身爲本，非謂對佛性也。

又經云：有佛性故，得稱爲常。以常故，得稱爲本。非是本無今有。

第十五卷云：佛性者無得無生。何以故，非色非不色，不長不短，不高不下，不生不滅故，以不生滅故，得稱爲常。以常故，得稱爲本。

第十九卷云：如暗室中有七寶，人亦不知所，爲暗故不見。智者之人，然大明燈，持往照燎，悉得見之。是人見此七寶，終〔不〕言今有。佛性亦非今始有。以煩惱暗故不見，謂言本無今有。亦如盲人不見日月，得值良醫療之，即便得見，謂言日月本無今有。以盲故不見，日月本自有之。

第二十五〔卷〕〔九〕云：一切衆生，未來之世，定得阿耨菩提，是名佛性。一切衆生，現在具有煩惱諸結，是故不見，謂言本無。

又第十九〔卷〕〔一〇〕云：有佛無佛，性相常住。以諸衆生煩惱覆故，不見涅槃，便謂爲無。常知涅槃是常住法，非本無今有。佛性者，非蔭界入，非本無今有，非已有還無。從善因緣，衆生得見佛性，以得見佛性故，當知本自有之。」

問：「既言本自有之，何不自見，要藉因緣？」

答：「猶如地下有水，若不施功掘鑿，終不能得。亦如摩尼之寶，若不磨治〔一一〕，終不明淨。以不明淨故，謂言非實。涅槃經云：一切衆生，不因諸佛、菩薩、善知識方便指授，終不能得。若自見者，無有是處。以不見故，謂言本無佛性。佛性者，非本無今有也。」

註

〔一〕原本前有「此文字欠頭。後有博寬道人尋本續之矣」一段文字，今刪去。文中的〔一〕、〔二〕等表示大段的開頭，爲原校者加。

〔二〕六角括弧內三字，據胡本補。

〔三〕原本「猶」下有「斷」字，下註：「疑衍」。胡本無，依刪。

〔四〕原本下有「若將煩惱爲本」六字，鈴木註：「六字恐衍。」此據胡本刪。倫敦本亦有此六字，胡新校本未刪。

〔五〕原本「慧」皆作「惠」，一律校改。下不再註。

〔六〕原本「云」下註曰：「疑衍」。按，下實漏字，今據胡本補六角括弧內字。

〔七〕原本「經」下有「云」字，校註：「恐衍」。今刪。

〔八〕據胡本補以上八字。

〔九〕、〔一〇〕「卷」字，原本無。

〔一一〕原本「治」作「冶」，校註：「當作治」。今據胡本改。

〔一二〕真法師問：「云何是常義？」

答：「無常是常義。」

又問：「今問常義，何故答無常是常義？」

答：「因有無常，而始說常。若無無常，亦無常義。以是義故，得稱爲常。何以故，譬如長因短生，短因長立，若其無長，短亦不立。事〔相因〕〔一〕故，義亦何殊？又法性體不可得，是常義。又，虛空亦是常義。」

〔問：「何故虛空是常義〔二〕？」〕

答：「虛空以無大小，亦無中邊，是故稱爲常義。謂法性體不可得，是〔不〕有。能見不可得體，湛然常寂，〔是不無〕。是爲常義。若准有無而論，則如是。若約法性體中，〔於無〕亦不無，於有〔亦不有〕。恒沙功德，本自具足，此是常義。又不大不小，是常義。謂虛空無大，不可言其大；虛空無小，不可言其小。今言大者，小家之大。今言其小者，乃是大家之小。此者於未了人，則以常無常而論。若約法性理，亦無常亦無無常。以無無常故，得稱爲常。」

註

〔一〕原本「相因」作「既」，鈴木註：「可從胡本」。此據胡本改。

〔二〕石井本、倫敦本皆無此八字。鈴木後校本把「又，虛空亦是常義」改爲「問：何故虛空亦是常義」。今把「又，虛空……」仍置於前句，據胡本加此八字。

〔三〕户部尚書王趙公以偈問三車義。問曰：「宅中無三車，露地唯得一。不知何所用，而說此三車？」

答曰：「三車在門外，說即在宅中。諸子聞說時，已得三車訖。今者在門外，先是乘車出。」

又問：「宅中即得車，出外何須索？」

答：「諸〔一〕子雖得訖，不知車是車。既不自證知，所以門外索。」

又問曰：「何處有人得道果，豈不自知乎？」

答：「下文自證。所得功德，仍不自覺知，以此。」

問：「諸子不自知，容可門外索。父應知子得，何須更與車？」

答曰：「諸子不自知，所以門外索。長者今與車，還是先與者。」

問：「三車本無實，所說乃權宜。與者是舊車，那應得假物？」

答：「長者意在一，方便權說三。前者說三車，三車本是一。」

問：「一車能作三，三車能作一。何不元說一，辛苦說三車？」

答：「若爲迷人得，一便作三車。若約悟人解，即三本是一。」

註

〔一〕原本「諸」下有「弟」字，校註：「恐衍」。今據胡本刪。

〔四〕崔齊公問：「禪師坐禪一定已後，得幾時出定？」

答曰：「神無方所，有何定乎！」

又問：「既言無定，何名用心？」

答曰：「我今定上不立，誰道用心。」

問：「心定俱無，若爲是道？」

答曰：「道只没道，亦無若爲道。」

問：「既言無若爲〔道〕，何處得只没道？」

答：「今言只没道，爲有若爲道。若言無若爲，只没亦不存。」

〔五〕盧〔一〕山法師問：「何者是中道義？」

答曰：「邊義即是。」

問：「今問中道義，何故答邊義是？」

答曰：「今言中道者，要因邊義立，若其不立邊，中道亦不立。」

註

〔一〕原本「盧」作「盧」。

〔六〕禮部侍郎蘇晉問：「云何是大乘？何者是最上乘？」

答曰：「菩薩即大乘，佛即最上乘。」

問曰：「大乘最上乘，有何差別？」

答曰：「言大乘者，如菩薩行檀波羅蜜，觀三事體空，乃至六波羅蜜，亦復如是，故名大乘。最上乘者，但見本自性空寂，即知三事本來自性空，更不復起觀。乃至六〔一〕度亦然，是名最上乘。」

又問：「假緣起否？」

答曰：「此中不立緣起（原作「起緣」）。」

又問：「若無緣起，云何得知？」

答：「本空寂體上，自有般若智能知，不假緣起。若立緣起，即有次第。」

又問曰：「見此性人，若起無明，成業結否？」

答：「雖有無明，不成業結。」

問：「何得不成？」

答：「但見本性，體不可得，即業結本自不生。」

註

〔一〕原本「六」作「亦」，校註：「當作「六」」。據改。

〔七〕潤州刺史李峻問曰：「見有一山僧禮拜嵩山。安禪師言：趁粥道人。又一授記寺僧禮拜。按禪〔師〕言：措粥道人。問：此二若爲？」

答：「此二俱遣。」

問：「作沒生遣？」

答：「但離即遣。」

問：「作沒生離？」

答：「我今只沒離，無作沒生離。」

問：「爲復心離，爲是眼離？」

答：「今只沒離，亦無心眼離。」

問：「心眼俱不見，應是盲人。」

答：「自是盲者唱盲，他家見者，元來不盲。經云：是盲者過，非日月咎。」

〔八〕張燕公問：「禪師日常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？」

答曰：「無念法不言有，不言無。」

問：「何故無念不言有無？」

答：「若言其有者，即不同世有，若言其無者，不同世無〔一〕。是以無念不言（原作『同』）有無。」

問：「喚作是没物（原作「勿」）？」

答：「不喚作物〔二〕。」

問：「異没時作物〔三〕生？」

答：「亦不作一物。是以無念不可說。今言說者，爲對問故。若不對問，終無言說。譬如明鏡，若不對像，鏡中終不現像。爾今言現像者，爲對物故，所以現像。

問曰：「若不對像，照不照？」

答曰：「今言〔四〕照者，不言對與不對，俱常照。」

問：「既無形像，復無言說，一切有無皆不可立。今言照者，復是何照？」

答曰：「今言照者，以鏡明故，有自性照（原「照」下有「以」字，今削）。若以衆生心淨，自然有大智慧光，照無餘世界。」

問：「既若如此，作没生時得？」

答：「但見無。」

問：「既無，見是物（「物」當作「勿」歟）？」

答：「雖見，不喚作是物〔五〕。」

問：「既不喚作是物〔六〕，何名爲見？」

答曰：「見無物，即是真見、常見。」

註

〔一〕胡本此四句作「言其有者，即同世有，言其無者，即同世無。」似更符原意。
〔二〕原本「物」作「勿」，今據胡本改。
〔三〕原本作「物」，校者改爲「勿」。從意應作「物」。下謂「無念」非物，因改回。
〔四〕原本「言」下有「對」字，據胡本删。
〔五〕「物」下鈴木校註：「「物」當作「勿」歟？」倫敦本亦作「物」。從般若「色即是空」的觀點看，物雖有而空，故「物」字爲宜。
〔六〕同上。

〔九〕和上問遠法師言：「曾講大般涅槃經不？」

遠法師言：「講大般涅槃〔經〕數十遍。」

和上又言：「一切大小乘經論說衆生不解脱者，爲緣有生滅二心。涅槃經〔云〕：諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅爲樂。未審生之與滅，可滅不可滅？爲是將生滅滅〔一〕？爲是將滅滅生？爲是生能自滅生？爲是滅能自滅滅？請法師一一具言答。」

遠法師言：「亦見諸經論作如此說。至於此義，實不能了。禪師若了此義，請爲衆說。」

和上言：「不辭爲說，恐無解者。」

法師言：「道俗有萬餘人，可無一人能解？」

和上言：「看見不見？」
遠法師言：「見是没？」
和上言：「果然不見。」
遠法師既得此語，結舌無對。非論一己屈詞，抑亦諸徒失志。勝負既分，道俗嗟散〔二〕。

註

〔一〕以上十一字原本作「可滅不見滅，爲是將生滅生滅」，不通。今據南宗定是非論改「見」爲「可」，删去「滅」後一「生」字。
〔二〕本段胡本全缺，原出自南宗定是非論。

〔一〇〕和上問澄禪師：「修何法而得見性？」
澄禪師答曰：「先須學坐修定。得定已後，因定發慧，以智慧故，即得見性。」
問曰：「修定之時，豈不要須作意否？」
答言：「是。」
〔問曰〕：「既是作意，即是識定，若爲得見性？」
答：「今言見性者，要須修定。若不修定，若爲見性？」
問曰：「今修定者元是妄心。妄心修定，如何得定？」

答曰：「今修定得定者，自有內外照。以內外照故，得見淨。以心淨故，即是見性。」

問曰：「今言見性者，性無內外。若言因內外照故，元見妄心，若爲見性？經云：若學諸三昧，是動非坐禪，心隨境界流，云何名爲定？若指此定爲是者，維摩詰即不應訶舍利弗宴坐也。」

〔一一〕和上問諸學道者：「今言用心者，爲是作意不作意？若不作意，即是聾俗無別；若言作意，即是有所得。以有所得者，即是繫縛故，何由可得解脫？聲聞修空住空，即被空縛。若修定住定，即被定縛。若修靜住靜，被靜（原作「凈」）縛。若修寂住寂，被寂縛。是故般若經云：若取法相，即著我、人、衆生、壽者。又維摩經云：調伏其心者，是聲聞法；不調伏心者，是愚人法。人（仁）者既用心，是調伏法。若調伏法，何名解脫者？須陀洹亦調伏；斯陀含亦調伏；阿那含、阿羅漢亦調伏；非想定及非非想亦調伏；四禪亦調伏；三賢並皆調伏。若爲鑒別？若如此定者，並未解脫。」

〔一二〕神足師問：「真如之體，以是本心，復無青黃之相，如何可識？」

答曰：「我心本空寂，不覺妄（原作「忘」，下同）念起。若覺妄念者，覺妄自俱（原此下有「若」字）滅，此即識心者也。」

問：「雖有覺照，還同生滅。今說何法得不生滅？」

答曰：「只由（原作「猶」）心起故，遂有生滅。若也起心既滅，即生滅自除，無想可得，假說覺照。覺照

已滅，生滅自無〔一〕，即不生滅。」

註

〔一〕原校本「無」下有「生」字，校註：「恐可刪。」因刪。胡本此句作：「自無即無生滅。」

〔一三〕崇遠法師問：「云何爲空？若道有空，還同質礙；若說無空，即何所歸依？」答曰：「只爲未見性，是以說空。若見本性，空亦不有。如此見者，是名歸依。」

〔一四〕和上告諸知識：「若欲得了達甚深法界者，直入一行三昧。若入此三昧者，先須誦持金剛般若波羅蜜經，修學般若波羅蜜。故金剛般若波羅蜜經云：若有善男子善女人發菩提心者，於此經中，乃至四句偈等，受持讀誦，爲人演說，其福勝彼。

云何爲人演說，不取於相？不取於相者，所謂（原作「爲」）如如。云何所謂如如？無念。云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際無邊際，不念有限量（無限量），不念菩提，不以菩提爲念，不念涅槃，不以涅槃爲念，是爲無念。是（無念）者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜者，即是一行三昧〔一〕。諸知識，若在學地者，心若有念，即便覺照。若也起心即滅，覺照自亡，即是無念。是無念者，無一切境界。如有一切境界，即與無念不相應故。諸知識，如實見者，了達甚深法界，即是一（原作「三」）行三昧。

是故小品般若波羅蜜經云：「善男子，是爲般若波羅蜜，所謂於諸法中無所念。我等住於無念法中，得如是金色身、三十二相、大光明、不可思議智慧、諸佛無上三昧、無上智慧，盡諸功德。諸佛說之，猶〔二〕不能盡，何況聲聞辟支佛〔三〕。

能見無念者，六根無染。見無念者，得向佛智。見無念者，名爲實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恒沙功德，一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，即攝一切法。」

註

〔一〕倫敦本到此即結束。

〔二〕原本「猶」作「由」。

〔三〕本段以上部分，胡本缺。此原出自南宗定是非論。

〔一五〕侍郎苗晉卿問：「若爲修道得解脫？」

答：「得無住心，即得解脫。」

問：「若爲得無住？」

答曰：「金剛經具有明文。」

又問：「金剛經道沒語。」

答曰：「〔經云〕〔一〕，復次須菩提，諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心。不〔應〕住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心。但得無住心，即得解脫。」

又問：「無住，若爲知無住？」

答曰：「無住體上自有本智，以本智能知，常令本智而生其心。」

註

〔一〕此二字據胡本補。

〔一六之一〕魏郡乾光法師問：「何者是佛心，何者是衆生心？」

答曰：「衆生心即是佛〔心〕，佛心即是衆生心。」

問：「衆生心與佛〔心〕既無差別，何故言衆生，言佛〔一〕？」

答：「若約不了人論，有衆生有佛；若其了者，衆生心與佛心元不別〔二〕。」

註

〔一〕以上二句胡本作「何故衆生不言佛？」從文意看，石井本較好。

〔二〕此下原有「母生」二字，校註：「此二字恐衍。」今據胡本刪。

〔一六之二〕又問：「常聞禪師說法與天下不同。佛法一種，何不同？」

答：「若是佛法，元亦不別。爲今日學〔一〕者各見淺深有別，所以言道不同。」

問曰：「請爲說不同所由。」

答曰：「今言不同者，凝心取定，或有住心看凈，或（原作「惑」）有起心外照，或（原作「惑」）有攝心內證〔二〕，或（原作「惑」）有起心觀心而（原作「於」，今依胡本改）取於空〔三〕，或有覺妄俱滅，不了本性，住無記空。如此之輩，不可具說。如此本性虛無之理，時人不了，隨念而成。以是不同，非論凡夫。如來說無爲一法（原作「一切法」），一切賢聖而有差別。何況今日一切諸學道者，若爲得同？」

註

〔一〕原本「學」作「覺」，據胡本改。

〔二〕原本「證」作「澄」，不通，據胡本改。

〔三〕胡本此下有「或有起覺滅妄，妄滅住覺爲究竟，或有起心而同於空」一段，下接「或有覺妄俱滅」。

〔一六之三〕問曰：「金剛經中四句偈義，何者是？」

答曰：「見諸法師說四句偈者，或以八字爲句，卅二字爲四句，或以五字爲句，或以四字爲句。或有人取經後一切有爲法偈，爲四句偈；或有人取若以色見我偈，爲四句偈義。無著菩薩云：廣大第一常，

其心不顛倒爲四〔一〕句義。或有人，取無我相、無人相、無衆生相、無壽者相，爲四句偈義。今即不然，何以故？因有我相，始言無我相。因有人相，始言無人相。因有衆生相，始言無衆生相。因有壽者相，始言無壽者相。今看此義即不然。何以故？無無我相，無無人相，無無衆生相，無無壽者相，即名真四句偈義。又見大智度論云：般若波羅蜜者，喻如大火聚，四面不可取，以不可取，是名真取。此即真四句義。」

註

〔一〕胡本「四」作「一」。

〔一七〕鄭璿問曰：「云何是道？」

答曰：「無名是道。」

又問：「道既無名，何故言道？」

答曰：「道終不自言，言其道，只爲對問故。」

問：「道既假名，無名是真否？」

答曰：「非真。」

問：「無名既非真，何故無名是道？」

答：「爲有問故，〔始〕〔一〕有言說（原作「言有說」）。若無有問，終無言說。」

註

〔一〕原本無「始」字，據胡本補。

〔一八〕〔魏州〕〔一〕乾〔光〕法師問：「金剛般若經云：若有善男子善女人，受持讀誦此經，若爲人輕賤，是人先世罪業應墮惡道，以今世〔人〕輕賤故，是人先世罪業則爲消滅。其義云何？」

答曰：「持經之人，合得一切人恭敬禮拜。今日雖且得經讀誦，爲未持經以前所有重罪業障，今日持經威力故，感得世人輕賤，倍復能令持經人（原重復「持經人」三字）所有重罪業障悉皆消滅。以得消滅故，即得阿耨多羅三藐三菩提也。

又有理義釋云：先世罪業者，喻前念起妄（原作「忘」）心。今世人輕賤者，喻後念齊覺，後覺爲悔前妄心。若前心既滅，後悔亦滅。二念俱滅既不存，即是持經功德具足，即是阿耨多羅三藐三菩提。又云：後覺喻輕賤者，爲是前念起妄心，若起後覺，亦是起心。雖名作覺，覺亦不離凡夫故，喻世人輕賤也。」

註

〔一〕原本無「魏州」二字，據胡本補。

〔一九〕哲法師問：「云何是定慧等義？」

答曰：「念不起，空無所有，即名正定。以能見念不起，空無所有，即名正慧。若得如是，即定之時，名爲慧體，即慧之時，即是定用。即定之時不異慧，即慧之時不異定。即定之時即是慧，即慧之時即是定。即定之時無有定，即慧之時無有慧。何以故，性自如故，是名定慧等學。」

〔二〇〕嗣道王問曰：「無念法者，爲是凡夫修，爲是聖人修？若是聖人修，即何故令勸凡夫修無念法？」

答曰：「無念〔法〕者是聖人法，凡夫若修無念〔法〕者，即非凡夫也。」

又問曰：「無（原「無」下有「念」字）者無何法？是念者念何法？」

答曰：「無者無有二法，念者唯念真如。」

又問：「念者與真如有何差別？」

答：「亦無差別。」

問：「既無差別，何故言念真如？」

答曰：「所言念者，是真如之用。真如者，即是念之體。以是義故，立無念爲宗。若言（胡本作「見」，可從）無念者，雖有見聞覺知而常空寂。」

〔二一〕志德法師問：「禪師今教衆生唯令頓悟。何故不從小乘而引漸修？未有昇九層之臺，不由階漸而登者也。」

答曰：「只恐畏所登者，不是九層之臺。恐畏漫登著（原作「者」）土塠胡塚。若是實九層之臺，此即頓悟義也。今於頓中而立其漸者，即如登九層之臺也（「也」字依胡本削似可）要藉階漸。終不向漸〔一〕中而立漸義。事須理智兼釋，謂之頓悟。並不由階漸〔而解〕〔二〕，自然是頓悟義。自心從本已來空寂者，是頓悟。即心無所得者，爲頓悟。即心是道爲頓悟。即心無所住爲頓悟。存法悟心，心無所得，是頓悟。知一切法是一切法，爲頓悟。聞說空不著空，即不取不空，是頓悟。聞說我不著〔我〕，即不取無我，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。又有經云：有〔三〕自然智無師智。於理發者向道〔疾，外修者向道〕（從胡本）遲。出世而有不思議事，聞說者即生驚疑。今見在世不思議事有頓者，信否？」

問曰：「其義云何？願示其要。」

答曰：「如周太公、殷傅說（原「傅」下有「上」字），皆竿釣板築，而簡在帝心，起自匹夫，爲頓登台輔，豈不是世間不思議之事。出世不思議者：衆生心中，具足貪愛無明宛然者，但遇真正善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不可思議事。

又經云：『衆生見性成佛道』，龍女須臾頓發菩提心，便成正覺。又令衆生入佛知見。若不許頓悟者，如來即合徧（原作「偏」）說五乘。今既不說五乘，唯言衆生入佛知見。約斯經義，只顯頓門。唯在一念相應，實更不由階漸。

相應義者（原作「也」），謂見無念。見無念者，謂了自性。了自性者，謂無所得。以其無所得，即如來禪。維摩詰言：如自觀身實相者，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今則無住。以無住故，即如來禪。

又經云：一切衆生，本來涅槃，無漏性智，本自具足。欲擬善分別自心，現與理相應者，離五法、三自性，離八識、二無我，離內見、外見，離（原作「雖」）有無二法，畢竟平等，湛然常寂，廣大無邊，常恒不變。何以故？本自性清淨，體不可得故。如是見者，即見（原作「是」）本性。若人見本性，即坐如來地。如是〔見〕者，離一切諸相，是名諸佛。如是見者，恒沙妄念一時俱寂。如是見者，恒沙清淨功德一時等備。如是見者，名爲無漏智。如是見者，名一字法門。如是見者，六度圓滿。如是見者，名法眼淨。如是見者，謂無所得。無所得者，即是真解脫。真解脫者，即同如來。知見廣大深遠，一無差別故。如是知者，即是如來、應供、正遍知。如是見者，放大智慧光，照無餘世界。所以者何？世界即心也。言心應〔供〕、正遍知。此者正言心空寂，更無餘念，故言照無餘世界。諸學道者，心無青黃赤白黑，亦無出入去來、遠近前後，亦無作意，亦無不作意。若得如是者，名爲相應也。若有出定入定及一切境界，非（恐衍）〔四〕論善惡等，皆不離妄心，並有所得。以有所得，並是有爲，全不相應。若其決心證者，臨於三〔軍〕際，白刃相向下，逢刀解身日，見無念，堅如金剛，毫微不動。縱使恒沙佛來，亦無一念喜心。縱見恒沙衆生一時俱滅，亦不起一念悲心者。此是大丈夫，得空平等心。

若有坐者，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證〔五〕者，此是障菩提，未與菩提相應，何由可得

解脱。解脱菩提若如是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶者云：不於三界現身意，是爲宴坐也。但一切時中見無念，不見身相，名爲正定。不見心相，名爲正慧。」

註

〔一〕原本作「漸」，鈴木校作「頓」，意不通，今改回。
〔二〕原本無「而解」二字，據胡本補。
〔三〕原本「有」作「言」，據胡本改。
〔四〕胡本亦有「非」。
〔五〕原本「證」作「澄」，據胡本改。

〔一一二〕常州司户元思直問曰：「何者是空，云何爲不空？」

答曰：「真如體不可得，名之空。以能見不可得〔一〕體，湛然常寂，而有恒沙之用故言不空。」

註

〔一〕原本「得」下有「見」字，鈴木註：「此字恐衍。」據胡本删。

〔一一三〕蔣山義法師問曰：「一切衆生皆有真如佛性，及至中間，或有見者，或有不見者。云何有如

是差別？」

答曰：「衆生雖有真如之性，亦如大摩尼之寶，雖含光性，若無人磨治（原作「治」），終不明浄。差別之相亦復如是。一切衆生，不遇菩薩、善知〔一〕識教令發心，終不能見。差別之相，亦復如是。」

註

〔一〕原本「知」作「智」。

〔一四〕義圓〔一〕法師問曰：「雖有真如，且無有形相，使衆生云何得入？」

答：「真如之性，即是本心。雖念無有，能念可念；雖說無有，能說可說。是名得入。」

註

〔一〕原本「圓」作「閏」，據胡本改。

〔一五〕廬山簡法師問：「見覺雖然行，還同生滅。今修何法，得不生滅？」

答：「今言見者，本無生滅。今言生滅者，自是生滅人見也。若無生滅，即是不生滅。」

〔一一六〕潤州司馬王幼琳問：「云何是無法可說，是名說法？」

答曰：「般若波羅蜜體不可得，是無法可說。般若波羅蜜體自有智，照見不可得體，湛然常寂，而有恒沙之用，是名說法。」

〔一一七〕牛頭寵法師問：「懺悔罪得滅否？」

答：「見無念者，業自不生。何計妄心，而別有更欲懺悔滅之〔一〕。滅即是生。」

問曰：「云何是生？」

答曰：「生者即是〔生〕於滅也。」

註

〔一〕此句胡本作「而更別懺」。

〔一一八〕羅浮山懷迪禪師問曰：「一切衆生本來自性清浄，何故更染生死法，而不能出離三界？」

答曰：「爲不覺自體本來空寂，即隨妄念而結業，受生造惡之徒，蓋不可說。今此修道之輩，於此亦迷，唯只種人天因緣，不在究竟解脫。又若不遇諸佛、菩薩、真正善知識者，何由免得輪迴等苦？」

問曰：「心心取寂滅，念念入法流者，豈非動念否？」

答：「菩薩向菩提道，其心念念不住，猶如燈焰焰相續，自然不斷，亦非燈造焰。何以故？謂諸菩薩趣向菩提，念念相續，不間斷故。」

〔二九〕〔一〕門人劉相倩〔二〕於南陽郡見侍御史王維，在臨湍驛〔三〕中屈神會和上及同寺僧惠澄禪師，語經數日。于時王侍御問和上言：「若爲修道解脫？」

答曰：「衆生本自心淨。若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫。」

王侍御驚愕云：「大奇，曾聞大德皆未有作如此說。」乃爲寇太守、張別駕、袁司馬等曰：「此南陽郡有好大德，有佛法甚不可思議。」

寇太守云：「此二大德見解〔四〕不同。」

王侍御問和上：「何故得不同？」

答曰：「今言不同者，爲澄禪師要先修定以後，定後發慧（此句依胡本當改作「要先修定，得定以後發慧」）。即知不然。今正共侍御語時，即定慧俱等。涅槃經云：定多慧少，增長無明。慧多定少，增長邪見。若定慧等者，名爲見佛性。故言不同。」

王侍御問：「作沒時是定慧等？」

和上答：「言定者，體不可得。所言慧者，能見不可得體，湛然常寂，有恒沙巧用，即是定慧等學。」

衆起立廳前。澄禪師諮王侍御云：「惠澄與會闍梨則〔五〕證不同〔六〕。」

王侍御笑謂和上言：「何故不同？」

答：「言不同者，爲澄禪師先修定，得定已後發慧。會即不然。正共侍御語時，即定慧俱等。是以不同。」

侍御言：「闍梨只沒道不同？」

答：「一纖毫不得容。」

又問：「何故不得容？」

答：「今實不可同。若許道同，即是容語。」

註

〔一〕原本開頭有「問曰」二字，校註：「此二字恐衍。」據刪。

〔二〕原本「倩」下有「云」字，今刪。胡本「倩」作「債」，下有「在」字。

〔三〕原本無「臨」字，據胡本補。

〔四〕原本「解」下有「坐」字，據胡本刪。

〔五〕原本「則」作「剛」，不可解。因改。

〔六〕胡本此句作：「惠澄與會闍梨同，□□道不同。」

〔三〇〕牛頭山袁禪師問：「佛性遍一切處否？」

答曰：「佛性遍一切有情，不遍一切無情。」

問曰：「先輩大德皆言道：青青翠竹盡是法身，鬱鬱黃花（原重「花」字）無非般若。今禪師何故言道佛性獨遍一切有情，不遍一切無情？」

答曰：「豈將青青翠竹，同於功德法身？豈將鬱鬱黃花，等般若之智？若青竹黃花同於法身般若者，如來於何經中，說與青竹黃花授菩提記？若是將青竹黃花，同於法身般若者，此即外道說也。何以故？涅槃經〔一〕具有明文：無佛性者，所謂無情物是也。」

註

〔一〕原本「經」下有「云」字，今刪。

〔三二〕蘇州長史唐法通問曰：「衆生佛性與〔佛〕佛性同異？」

答：「亦同亦異。」

又問曰：「何故亦同亦異？」

答曰：「言其同者，猶如金。言其異者，猶如椀盞等器是也。」

問曰：「此似是沒物？」

答：「不似箇物。」

問曰：「既不似箇物，何故喚作佛性？」

〔答〕：「若其似物，不喚作佛性。」

〔三二〕盧山簡法師問：「明鏡高臺即能照萬像，萬像即悉現其中。此者若〔一〕爲？」

答：「明鏡高臺，能照萬像，萬像即悉現其中。古得相傳，共稱爲妙。今此門中，未許爲妙。何以故？且如明鏡，則能鑑（原作「監」）萬像，萬像不現其中，此將爲妙。何以故？如來以無分別智，能分別一切。豈有分別之心而能分別一切？」

〔三三〕揚州長史王怡問曰：「世間有佛否？」

答：「若有（原作「在」）世間即有佛，若無世間即無佛。」

問曰：「定有佛，爲復定無佛？」

答：「不可定有，亦即不可定無。」

問曰：「何故言不可定有，不可定無？」

註

〔一〕原本無「若」字，據胡本補。胡本此句作「萬像悉現其中，若爲？」

答：「不可定有者，文殊般若經云：般若波羅蜜不可得，菩提涅槃亦不可得，佛亦不可得，故言不可定有。不可定無者，涅槃經云：有佛無佛，性相常住，以諸衆生從善因緣方便，得見佛性故，言不可定無。」

〔三四〕齊寺主問曰：「云何是大乘？」

答曰：「小乘是。」

又問曰：「今問大乘，因何言小乘是？」

答：「因有小故，而始立大。若其無小，大從何生？今言大者，乃是小家之大。今言大乘者，空無所有，即不可言大小，猶如虛空。虛空無限量，不可言無限量。虛空無邊，不可言無邊。大乘亦爾。是故經云：虛空無中邊，諸佛身亦然。今問大乘者，所以小乘是也。道理極分明，何須有怪〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔三五〕行律師問曰：「經云：受諸觸如智證，此義云何？」

答曰：「受諸觸者，言本性不動也。若其覺異，即是動。猶如鏡中約人種種施爲舉動，爲無心也。今

受諸觸，亦復如是。其智證者，本覺之智也。今言智證者，即以本覺之智能知故，稱爲智證。借牛角以爲喻立義。正角（原作「覺」）之時，不可言如意，即如意之時，不可名爲角。其角則雖含如意性，未滅角時不可稱爲如意。如意雖因角所成，成亦不可稱爲角。經云：滅覺道成。其義若斯。若見遍，則覺照亦不立。今存（覺照）者，約見解遍而論。若約清浄體中，何所覺？亦何所照？人以世物爲有，我即以世物爲無。人以虛空爲無，我以虛空爲有（原作「無」）。何以故？世物緣合即有，緣散即無。遇火則焚，遇水即溺。不久破壞，是以言無。虛空，火不能焚，水不能溺，不可破壞，不可散故，是以稱爲常，故得爲之有也。」

〔三六〕相州別駕馬擇問：「擇比在朝廷，問天下内供奉僧及道士，決弟子疑不了。未審禪師決得擇疑否？」

答：「比者以來，所決諸人疑，亦不落莫。未審馬別駕疑是物？」

馬別駕言：「今欲說，恐畏禪師不能了擇疑。」

答：「但說出，即知得與不得。元來不說，若爲得知？」

時有別駕蘇成、長史裴溫、司馬元光紹三人言：「與他禪師說出。」

馬別駕遂問：「天下應帝廷僧，唯說因緣，即不言自然。天下應帝廷道士，唯說自然，即不言因緣。」

答曰：「僧唯獨立因緣，不言自然者，是僧之愚過。道士唯獨立自然，不言因緣者，道士愚過。」

馬別駕言：「僧家因緣可知，何者即是僧家自然？若是道家自然可知，何者（原作「者何」）即是道家因緣？」

和上答：「僧家自然者，衆生本性也。又經文所說：衆生有自然智、無師智，此是自然義。道士家因緣者，道得稱自然者〔一〕。道生一，一生二，二生三，三生萬物。從道以下，並屬因緣。若其無〔道〕，一從何生？今言一者，因道而立。若其無道，萬物不生。今言萬物者，爲有道故，始有萬物。若其無道，亦無萬物。今言萬物者，並屬因緣。」

註

〔一〕「道得稱自然者」一句，胡本無，從文意看，疑衍。

〔三七〕弟子比丘無行問：「無行見襄陽俊法師諸法師等，在和上堂，共論色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，及龍女剎那發心，便成正覺如是等義。無行於此有疑。」

和上言：「汝見諸法師作何問〔答〕〔一〕？」

答曰：「見品〔二〕法師問俊法師等：何者是色不異空，空不異色？俊法師答：借法師身相，可明此義。何者是法師？若言眼，不是法師；口亦不是法師，乃至耳鼻等一一檢責，皆不是法師。但有假名。求法師終不可得，即空。假緣有故即色。無行今所疑者，見俊法師作如此解。願和上示其要旨。」

和上言：「如法師所論，自作一家道理。若尋經意，即未相應。俊法師所説，乃析物以明空，即不知心境高於須彌。汝今諦聽，爲汝略説。是心起故即色，色不可得故即空。又云：法性妙有故即色，色妙無（原作「有」）故即空。所以經云：色不異空，空不異色。又云：見即色，見無可見即空。是以經云：色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」

又問曰：「衆生煩惱，無量無邊，諸佛如來、菩薩摩訶薩，歷劫修行，猶〔三〕不能得。云何龍女刹那發心，便成正覺？」

和上言：「發心有頓漸，迷悟有遲疾。若迷即累劫，悟即須臾，此義難知，爲汝先以作事喻，後明斯義，或可因此而得悟解。譬如一綟之絲，其數無量，若合爲一繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍。發菩提心，亦復如是。若遇真正善知識，以巧方便，直示真如，用金剛慧斷諸位地煩惱，豁然曉悟，自見法性本來空寂，慧利明了，通達無礙。證此之時，萬緣俱絶。恒沙妄念，一時頓盡。無邊功德，應時等備。金剛慧發，何得不成！」

又問：「見俊法師説，龍女是權，不得爲實。若是實者，刹那發心，豈能斷得諸位地煩惱？見俊法師作如是説，無行有疑。願和上再示。」

和上言：「前引絲（原作「絲引」）喻以明，即合盡見。何乃更疑？花嚴經云：十信初，發金剛慧，便成正覺。菩提之法，有何次第？若言龍女是權者，法華經云圓頓不思議教，有何威力？」

註

〔一〕原本無「答」字，據胡本補。

〔二〕「品」，胡本作「嚴」。

〔三〕原本「猶」作「由」，據胡本改。

〔三八〕弟子無行問：「見俊法師云：法華經說如來五眼義，言從假入空，名爲慧眼。從空入假，名爲法眼。非空非假，名爲佛眼。都城道俗，歎不可思議。無行於此有疑，未審所說定否。」

和上言：「汝有何疑，今試說看。」

「無行疑者，所謂經云：如來天眼常在三昧，悉見諸佛國土，無有二相。云何慧眼要從假入空？云何法眼乃從空入假？若如此者，皆是相因。若不（原「不」下有「相」字，今削）因假，即不能入空。若不因空，即不能入假。當知入空即不假，入假〔一〕即不空。假空二途，法慧〔二〕殊隔。佛圓真眼，不應有異。如此見疑，伏垂決示。」

和上言：「人有利鈍故，即有頓漸。法師所說，蓋爲（原作「謂」）迷人。若論如來五眼，實不即如是。如來示同凡夫，則說有肉眼。雖然如是，見與凡夫不同。」

復白：「和上願垂決示。」

和上言：「見色清净，名爲肉眼。見清净體，名爲天眼。見清净體，於諸三昧及八萬四千諸波羅蜜門，皆於見上一時起用，名爲慧眼。見清净體，無見無無見，名爲法眼。見非寂非照，名爲佛眼。」

註

〔一〕原本「入假」作「即不假」，校註：「『即不假』當作『入假』。」胡本作「入假」。據改。

〔二〕原本「慧」作「惠」。

〔三九〕給事中房綰問「煩惱即菩提義」。

答曰：「今借虛空爲喻：如虛空本來無動靜，不以明來即明，暗來即暗。此暗空不異明〔空〕，明空不異暗空。明暗自有去來，虛空元無動靜。煩惱即菩提，其義亦然。迷悟雖即有殊，菩提心元來不動。」

又問（原作「用」）：「有何煩惱更用悟？」

答：「經云佛爲中下根人說迷悟法。上根之人，不即如此。經云菩提無去來今，故無有得者。望此義者，即與給事見不別。如此見者，非中下之人所測也〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四〇〕峻儀縣尉李寃問「自然」義。問曰：「最初佛從因得道否？若言不從因得道，約何教得以成佛？」

答曰：「過去佛不從因得道。」

又問：「此義云何？」

答曰：「衆生本有無師智、自然智。衆生承自然智得成於佛。佛將此法展轉教化衆生，得成等正覺。」

又問：「以前衆生說有自然智，得成於佛。因何如今衆生具有佛性，何謂無自然智，即不得成佛？」

答：「衆生雖有自然佛性，爲迷故不覺。被煩惱所覆，流浪生死，不得成佛。」

問曰：「衆生本來自性清净，其煩惱從何而生？」

答曰：「煩惱與佛性，一時而有，若遇真正善知識指示，即能了性悟道。若不遇真正善知識，即造諸惡業，不能出離生死，故不得成佛。譬如金之與鑛，相依俱時，而不逢金師，只名金鑛，不得金用。若逢金師烹鍊，即得金用。如煩惱依性而住，如若了本性，煩惱自無。」

和上却問曰：「如世問禮，本有今有？」

李少府答曰：「因人制，故今（原作「今故」）有禮。」

和上又問言：「若因人制，即今有者，豺祭獸，獺祭魚等，天然自解，豈由人制？若達（原作「袁」）此理，具明先有。如衆生佛性，亦復如是。此即本來自有，不從他得〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四一〕內鄉縣令張萬頃問：「真如者似何物？」

答曰：「比者〔一〕諸大德道俗皆言：不遷變名爲真〔二〕。神會今則不然。今言真者無可遷變，故名爲真。所言如者，比來諸大德道俗皆言：兩物相似曰如。會今即不然，無物相似曰如。」

又問：「佛性是有是無？」

答曰：「佛性非邊義，何故問有無。」

又問：「何者是非邊義？」

答曰：「不有不無，是非邊義。」

又問：「何者是不有？云何是不無？」

答曰：「不有者不言於所有〔三〕。不無者不言於所無〔四〕。二俱不可得，是故非邊義。」

註

〔一〕胡本「者」作「來」。

〔二〕胡本「真」下有「如」字。

〔三〕胡本「所有」作「不有」。

〔四〕胡本「所無」作「不無」。

〔四二〕門（原作「問」）人蔡鎬，見武皎問忠禪師「中道」義。問：「有無雙遣，中道〔亦亡〕。」如是〔一〕問經五六十度。忠禪師答云：「是空。」又問：「空更有是勿在〔二〕？」答曰：「想非想〔三〕，更有俱生識。」是以忠禪師作如是答。武皎將此問問和上。

和上言：「武八郎從三月至十月唯問此一義。會今說此義，與忠禪師有別。」

武皎曰：「云何得差別？」

答曰：「有無雙遣中道〔亦〕亡者，即是無念。無念即是一念。一念即是一切智。一切智即是甚深般（原作「波」）若波羅蜜。般（原作「波」）若波羅蜜即是如來禪。是故經云：佛言：善男子，汝以何等觀如來乎？維摩詰言：如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來，後際不去，今既無住，以無住故，即如來禪。如來禪者，即是第一義空。第一義空，爲如此也。菩薩摩訶薩，如是思惟觀察，上上昇進自覺聖智。」

註

〔一〕原本「如是」作「又」。校註：「恐衍」。據胡本改。

〔二〕胡本此句作：「空便有是沒物？」

〔三〕胡本此句作「相非相」。

〔四三〕洛陽縣令徐鍔問曰：「一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出。未審佛先，未審法先？若佛先，即稟何教而成道？若是法先者，法即是何人說？」

答曰：「若論文字，佛先法後。若論寂滅法中，法即先佛後。又明經義，經云諸佛之師，所謂法也。以法常故，諸佛亦常。佛稟何教而成道者，經所說：衆生有無師（原作「法」）智，有自然智。衆生承自然智，任運修習，謂寂滅法，得成於佛。佛即遂將此法，轉教化衆生。衆生承佛教修習，得成正覺。」

〔四四〕南陽太守王弼問〔一〕：「楞伽經云生住異滅義」。

答曰：「此義有二種。」

又問：「若爲是二種？」

答曰：「人受胎之時名之爲生。長至三十，名之爲住。髮白而皺，名之曰異。無常到來，名之爲滅。又如穀子初含其牙，即是生義。即生已即住，是爲住義。生既即異於未生時，是爲異義。即生已含滅，是爲滅義。菩薩摩訶薩，發般若波羅蜜心，即具此四相義。」

又問：「禪師爲是說通，爲是宗通？」

答：「今所說者，說亦通，宗亦通。」

又問：「若爲是說通，若爲是宗通？」

答：「口說菩提，心無住處。口說涅槃，心有生滅〔二〕。口說解脫，心有繫縛（八字原作「口說心解脫無繫縛」）。即是說通，宗不通。」

又問曰：「若爲宗通？」

答曰：「但了本自性空寂，更不復起觀，即是宗通。」

又問曰：「正說之時，豈不是生滅否？」

答：「經云：善能分別法諸相，於第一義而不動。」

註

〔一〕「問」下原有「曰」字，據胡本刪。

〔二〕此句原作「心唯寂滅」，於意欠妥，據胡本改。

〔四五〕揚州長史王怡問曰：「佛性既在衆生心中，若死去入地獄之時，其佛性爲復入不入？」

答曰：「身是妄身，造地獄業，亦是妄造。」

問曰：「既是妄造，其人者何入？」

答曰：「入者是妄入。」

問：「既是妄入，性在何處？」

答曰：「性不離妄。」

〔問：〕「即應同入否？」

答：「雖同入而無受。」

問：「既不離妄，何故得有入無受？」

答曰：「譬如夢中被打，爲睡身不覺知。其佛性雖同入，而無所受。故知造罪是妄，地獄亦妄，二具是妄受妄。妄自迷真，性元無受〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四六〕志德法師問：「生住異滅義若爲？」

答：「生住異滅者，正言一。以有一故即有四。無始無明依如來藏。故一念微細生時，遍一切處。六道衆生所造，不覺不知，無所不遍，亦不覺（原作「作」）不知從何所來，去至何所。即此衆生體有六道。何故如此？衆生亦念遍知六道苦樂。以曾受故知。假識即有生住去來。真識如如，都無去來生滅。猶

如人眼睡時，無明心遍一切處，覺時有其麁細，故遍不遍。如穀子初含其牙，即有生義。既生已，即住其生。住已，即異未生時。即生中已含滅義。此即生住異滅義〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四七〕遠法師問：「何者不盡有爲，何者不住無爲？」

答曰：「不盡有爲者，從初發心，至菩提樹成等正覺，直至雙林入般涅槃，於中一切善悉皆不捨，即不盡有爲。不住無爲者，修學空，不以空爲證；修學無作，不以無作爲證，即是不住無爲。坐念不起爲坐，見本性爲禪〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四八〕遠法師曰：「禪師修何法，行何（原作「可」）行？」

和上答言：「修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行。」

遠法師問曰：「何故不修餘法，不行餘行？」

和上答曰：「修行般若波羅蜜者能攝一切法。行般若波羅蜜行，即是一切行之根本。是故金剛般若波羅蜜，最尊最勝最（原作「無」）第一，無生無滅無去來，一切諸佛從中出。

勝天王般若經云：云何菩薩摩訶薩，學般若波羅蜜，通達甚深法界？〔……〕佛告勝天王言：「大王，即是如實。」「世尊，云何如實？」「大王，即不變異。」「世尊，云何不變異？」「大王，所謂如如。」「世尊，云何如如？」「大王，此可智知，非言能說。何以故，過諸文字。〔……〕無此無彼，離相無相，遠離思量，過覺觀境。是爲了達甚深法界」。發心畢竟二不別，如是二心先心難，自未得度先度他，是故我禮初發心菩薩。

〔金剛三昧經云〕：解脫菩薩言：世尊，無生之心，有何取捨，住何法相？佛言：無生之心，不取不捨，住於不心。住於不法。

〔又云〕：心王菩薩言：尊者無生般若，於一切處無住，於一切處無離（原作「利」）。心無住處，無處住心。無住無心，心無生住，心即無生。尊者，心無生行，不可思議。

〔又云〕：心王菩薩言：如無生行，性相空寂，無見無聞，無得無失，無言無說，無知無相，無取無捨。云何取證（原作「說」）？若〔取〕證者（「者」下恐有脫字）即是諍論。無諍無論，乃無生行。

〔又云〕：千思萬慮，不益道理。〔從爲動亂，失本心王。若無思慮〕，則無生滅。如實不起，諸識安寂，流注不生，得法眼淨（依經文作「五法淨」），是謂大乘〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。

〔四九〕遠法師問曰：「禪師口稱達摩宗旨，未審禪門有相傳付囑，以爲是說？」

答曰：「從上以來，具有相傳付囑。」

又問曰：「復經今幾代？」

答曰：「經今六代。請爲說六代大德是誰，並敍傳授所由〔一〕。」

註

〔一〕此段胡本無。以下原文取自鈴木、公田校訂荷澤神會禪師語錄，胡本皆無。

〔五〇〕第一代後魏嵩山少林寺，有婆羅門僧，字菩提達摩，是南天竺國王之第三子。少小出家，悟最上乘，於諸三昧，證如來禪。附船泛海，遠涉潮來至漢地，便遇慧可。慧可即隨達摩至嵩山少林寺，奉侍左右，於達摩堂前立。其夜雪下，至慧可腰，慧可立不移處。大師見之，言曰：「汝爲何事在雪中立？」

慧可白大師曰：「和上西方遠來至此，意欲說法濟度於人。慧可不憚損軀，志求勝法。伏願和上，大慈大悲，開〔一〕佛知見，救衆生之苦，拔衆生之難，即是所望也。」

達摩大師言曰：「我見求法之人，咸不如此。」

慧可自取刀，自斷左膊，置達摩前。達摩可慧可爲求勝法，棄命損軀，喻若雪山捨身以求半偈。便言：「汝可。」在前先字神光，因此立名，遂稱慧可。達摩大師，乃依金剛般若經，說如來知見，授與慧可。授語以〔二〕爲法契，便傳袈裟，以爲法信，如佛授娑竭龍王女記。大師云：「金剛經一卷，直了成佛，汝等後人，依般若觀門修學，不爲一法，便是涅槃，不動身心，成無上道。」

達摩大師接引道俗經于六年，時有難起，六度被藥，五度食訖，皆掘地擿出。語慧可曰：「我與漢地緣盡，汝後亦不免此難，至第六代後，傳法者命如懸絲。汝等好住。」言畢遂遷化，葬在嵩山。

于時有聘國使宋雲於葱嶺上，逢一胡僧，一脚著履，一脚跣〔三〕足，語使宋雲曰：「汝漢家天子，今日無常。」

宋雲聞之，深大驚愕，于時具記〔四〕日月。宋雲遂問達摩大師：「在漢地行化，有信受者不？」

達摩大師云：「我後四十年外，有漢地人，當弘我法。」

宋雲歸至朝廷〔五〕見帝，帝早已崩。遂取所逢胡僧記日月驗之，更無差別。宋雲乃向朝廷〔六〕諸百官說。于時朝廷〔七〕亦有達摩門徒數十人，相謂曰：「豈不是我和上不？」遂相共發墓開棺，不見法身，唯見棺中一隻履在。舉國始知是聖人。其履今見在少林寺供養。梁武帝造碑文，見在少林寺。

註

〔一〕原本「開」作「聞」，校註：「『聞』當作『開』。」據改。

〔二〕原本「授語以」作「慧可授語已」。參上下句，「慧可」當衍，改「已」爲「以」。

〔三〕原本「跣」作「跪」，校註：「『跪』當作『跣』。」據改。

〔四〕原本「記」作「見」，校註：「『見』恐當作『記』。」據改。

〔五〕〔六〕〔七〕原本「廷」皆作「庭」字。

〔五一〕第二代北齊可禪師，承達摩大師後。俗姓周，武牢人〔一〕也。時年四十，奉事達摩〔二〕。經于九年，聞說金剛般若波羅經，言下證「如來實無有法即佛，菩提離一切法，是名諸佛」。得授記已，值周武帝滅佛法。遂隱居舒州峴山。達摩滅後，經四十年外，重開法門，接引羣品。于時璨禪師奉事，首末經六年。師依〔三〕金剛經說如來知見，言下便悟：「受持讀誦此經，即爲如來知見〔四〕。」密授〔五〕默語，以爲法契，便傳袈裟，以爲法信，即如文殊師利授善財記。可大師謂璨曰：「吾歸鄴都還債。」

遂從峴山至鄴都說法，或於市肆〔六〕街巷，不恒其所。道俗歸仰，不可勝數。經一十年，時有災難，競起扇亂，遞相誹謗，爲妖邪壞亂佛法。遂經成安縣令翟仲侃，其人不委所由，乃打煞慧可。死經一宿重活，又被毒藥而終。揚楞伽鄴都故事，第十卷具說。

註

〔一〕原本作「武漢人」，南宗定是非論作「武牢人」。胡適校註：「武牢即虎牢。唐朝人避諱，改『虎』作『武』。」正確。續高僧傳卷本傳也作「虎牢人」。據改。
〔二〕原本「摩」作「磨」。
〔三〕原本「師依」作「經依」，校註：「『經依』之『經』字恐當作『師』。」下面同類句皆作「師」。據改。
〔四〕原本下有「言下便悟受持讀誦此經即爲如來」十四字，校註：「……十四字重復，當刪。」據刪。
〔五〕原本「授」作「受」，參其它各段改。
〔六〕原本「肆」作「四」。

〔五二〕第三代隨朝璨禪師，承可大師後。不得姓名，亦不知何許人也。得師授記。避難故，佯狂市肆〔一〕，託疾山林，乃隱居舒州司空山。于時信禪師年十三，奉事經九年。師依金剛經，說如來知見。言下便證「實無有衆生得滅度者」。授默語以〔二〕爲法契，便傳袈裟，以〔三〕爲法信，如明月寶珠出於大海。璨大師與寶月禪師及定公同往羅浮山。于時信禪師亦欲隨璨大師。璨大師言曰：「汝不須去，後當大有弘益。」

璨大師至羅浮山，三年却歸至峴山。所經住處，唱言：「汝等諸人，施我齋糧〔四〕。」道俗咸盡歸依，無不施者。安置齋，人食訖，於齋場中有一大樹，其時於樹下立，合掌而終。葬在山谷寺後。寺內有碑

銘形像，今見供養。

註

〔一〕原本「肆」作「四」。

〔二〕原本「以」作「已」，參各段意改。

〔三〕原本「以」作「已」。

〔四〕原本「糧」下有「食訖」二字，校註：「『食訖』二字恐衍。」據刪。

〔五三〕第四代唐朝信禪師，承璨大師後。俗姓司馬，河內人也。得囑已，遂往吉州，遇狂賊圍城，經百餘日，井泉皆枯。信禪師從外入城，勸誘道俗，念摩訶般若波羅蜜。其時遂得狂寇退散，井泉泛溢，其城獲全。便逢度人，吉州得度。乃來至廬〔一〕山峯頂上，望見蘄州黃梅破頭山上有紫雲，遂居此山，便改爲雙峯山。

于時忍禪師，年七歲奉事，經餘三十年。依金剛經說如來知見。言下便證最上乘法，悟寂滅。忍默受語〔「默受語」恐當作「受默語」〕，以〔二〕爲法契，便傳袈裟，以爲法信，如雪山童子得全如意珠。信大師重開法門，接引羣品，四方龍象〔三〕，盡美歸依。經餘三十年，至永徽二年八月，忽命弟子元一，遣於山側造龕一所，至閏九月四日，問龕成未，報已成訖。遂至龕所，看見成就，歸至房，奄然遷化。大師春秋七

十有二。是日大地震動，日月無光，林木萎悴〔四〕。葬經半年，龕無故自開，至今不閉。杜正倫造碑文，其碑見在山中。

註

〔一〕原本「廬」作「盧」。
〔二〕原本「以」作「已」。
〔三〕原本「象」作「像」。校註：「『像』當作『象』。」據改。
〔四〕原本「悴」作「捽」，校註：「『捽』當作『悴』。」據改。

〔五四〕第五代唐朝忍禪師，承信大師後。俗姓周，黃梅人也。得師授記已〔一〕，遂居馮墓山。在雙峯山東，時人號「東山法門」是也。

于時能禪師。奉事經八箇月。師依金剛經，說如來知見，言下便〔二〕證「若此心有住，則爲非住」。密授默語，以爲法契；便傳袈裟，以爲法信，猶如釋迦牟尼授彌勒記。

忍大師開法經三十年，接引道俗，四方歸仰，奔湊如雲，至上元〔二〕年〔三〕，大師春秋七十有四。其年二月十一日，奄然坐化。是日，山崩地動，雲霧蔽於日月。閭丘均造碑文，其碑見在黃梅。

註

〔一〕原本「已」作「以」。

〔二〕原本「便」作「不」。校註：「『不』當作『便』。」前面類句皆作「便」。據改。

〔三〕原本無「二」字，校註：「『元』下恐脫『元』字。」舊唐書卷一九一作咸亨五年卒，楞伽師資記同。此年八月改元「上元」，故弘忍卒時二月仍屬咸亨五年。宋高僧傳卷八、傳法寶紀皆作「上元二年」，今從之。

〔五五〕第六代唐朝能禪師，承忍大師後。俗姓盧，先祖范陽人也。因父官嶺外，便居新州。年廿二，東山禮拜忍大師。忍大師謂曰：「汝是何處人也，何故禮拜我？擬欲求何物？」

能禪師答曰：「弟子從嶺南新山，故來頂禮，唯求作佛，更不求餘物。」

忍大師謂曰：「汝是嶺南獦獠，若爲堪作佛？」

能禪師言：「獦獠佛性，與和上佛性，有何差別？」

忍大師深奇〔一〕其言，更欲共語，爲諸人在左右，遂發遣，令隨衆作務。遂即爲衆踏碓。經八箇月，忍大師於衆中尋覓，至碓上見共語，見知真了見性，遂至夜間，密喚來房內，三日三夜共語，了知證如來知見，更無疑滯，既付囑已，便謂曰：「汝緣在嶺南，即須急去，衆人〔二〕知見，必是害汝。」

能禪師曰：「和上，若爲得去？」

忍大師謂曰：「我自送汝。」

其夜遂至九江驛，當時得船渡江。大師看過江，當夜却歸至本山，衆人並不知覺。去後經三日，忍大師言曰：「徒衆將散，此間山中無佛法。佛法流過嶺南訖。」

衆人見大師此言，咸共驚愕不已，兩兩相顧無色。乃相謂曰：「嶺南有誰？」遞相借問。衆中有潞〔三〕州法如云言（「云言」疑誤倒。）：「此少慧能在此。」各遂尋趁。

衆有一四品將軍捨官入道，俗姓陳，字慧明，久久在大師下，不能契悟。即大師此言，當即曉夜倍程〔四〕奔趁，至大庾嶺上相見。能禪師怕急，恐畏身命不存，所將袈裟過與慧明。慧明禪師謂曰：「我本來不爲袈裟來。大師發遣之日，有命言教，願爲我解說。」能禪師具說正法（「正法」恐當作「心法」）。明禪師聞說心法已，合掌頂禮，遂遣急過嶺。以後大有人來相趁。

能禪師過嶺至韶州居漕溪，來住四十年，依金剛經重開如來知見。四方道俗，雲奔雨至。猶如月輪，處於虛空，頓照一切色像；亦如秋十五夜月，一切衆生，莫不瞻覩。至景雲二年，忽命弟子玄楷、智本，遣於新州龍山故宅，建塔一所。至先天元年九月，從漕溪歸至新州。至先天二年八月三日，忽告門徒曰：「吾當大行矣。」

弟子僧法海問曰：「和上〔五〕，以後有相承者否？有此衣，何故不傳？」

和上謂曰：「汝今莫問，以後難起極盛，我緣此袈裟，幾失身命。汝欲得知時，我滅度後四十年外，竪立宗者即是。」其夜奄然坐化。大師春秋七十有六。是日山崩地動，日月無光，風雲失色，林木變白。

別有異香氳氳，經停數日。漕溪溝澗斷流，泉池枯竭，經餘三日。

其年於新州國恩寺，迎和上神座，十一月，葬於漕溪。是日，百鳥悲鳴，蟲獸哮吼。其龍龕前，有白光出現，直上衝天，三日始前頭散。殿中丞韋據造碑文。至開元七年，被人磨改，別造文報鐫，略敘六代師資相授及傳袈裟所由〔六〕。其碑今見在漕溪。

門徒問曰：「未審法在衣上，即以將衣以爲傳法？」

大師謂曰：「法雖不在衣上，以表代代相承，以傳衣爲信。今佛法者，得有稟承。學道者，得知宗旨，不錯不謬故。況釋迦如來金蘭袈裟，見在鷄足山。迦葉今見持著此袈裟，專待彌勒出世，分付此衣。是以表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師，亦復如是。我今能了如來性，如來今在我身中。我與如來無差別，如來即是我真如。」

註

〔一〕原本「奇」作「寄」，鈴木校註：「『寄』當作『奇』。」據改。
〔二〕原本「衆人」作「衆生」，校註：「『衆生』當作『衆人』。」下面有「衆人並不知覺」句。據改。
〔三〕原本「潞」作「路」，參楞伽師資記「潞州法如」句改。
〔四〕原本「程」作「呈」，校註：「『呈』當作『程』。」據改。
〔五〕原「和上」下有「曰」字，校註：「『曰』字恐衍。」據刪。
〔六〕南宗定是非論曰：「（普寂）又使門徒武平一等磨却韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑，上立秀禪師爲第六代，師資相授及

傳袈裟所由。」

〔五六〕大乘頓教頌并序

叙曰：入法界者了乎心，達本源者見乎性。性淨則法身自現，心如則道體斯存。天地不能變其常，幽明不能易其理。粤有無明郎主，貪愛魔王，假虛空以成因，蘊塵勞而成業。是以能仁〔一〕利物，妙力無邊，演八萬四千之教端，闡三十七道之法要，故有樞迷悟頓漸細指歸（「細」之上下，恐有脫文。又按「樞」，疑當移在「細」下）。悟之乃煩惱即菩提，迷之則北轅而適楚。其漸也，積僧祇之劫數，猶處輪迴；其頓也，如屈身之臂頃，旋登妙覺。由此高礱，遠則遠焉，誰其弘之。

則我荷澤和上，天生而智者。德與道合，願將并年（此句可疑。恐當作「願并年將」）〔二〕，在幼稚科，遊方訪道，所遇諸山大德，問以涅槃本寂之義，皆久而不對，心甚異之。詣嶺南，復遇漕溪尊者，作禮未訖，已悟師言，無住之本，自慈而德（「德」恐當作「得」）。尊者以爲：寄金惟少，價珠在動。付心契於一人，傳法燈〔三〕於六祖。于以慈悲心廣，汲引情深。昔年九歲，已發弘願：我若悟解，誓當顯說。今來傳授，遂過先心。明示醉人之珠，頓開貧女之藏。墮疑網者，斷之以慧劍；溺迷津者，濟之以智舟。廣本深源，咸令悟入。明四行以示教，弘五忍以利喜。不乾於祖者，斯之謂歟？

然則心有生滅，法無去來。無念則境慮不生，無作則攀緣自息。或始覺以滅妄，或本覺以證真。其解脫在於一瞬，離循環於三界。雖長者子之奉蓋，龍王女之獻珠，比〔四〕之於此，復速於彼。所謂不動

意念而超彼岸，不捨死生而證泥[五]洹。繫頓悟之致，何遠之有？釋門之妙，咸在茲乎！於是省閣鑾裾，里閈耆耋，得無所得，聞所未聞。疑達摩之再生，謂優曇之一現。頌聲騰於遠邇，法喜妙於康莊。醫王大寶，自然而至。

弟子昧道懵學，幸承奧義。昔登迂路，行咫尺而千里。今蒙直指，覽荒裔於寸眸。翰墨[六]不足以書懷，軀命寧堪以酬德。輒申短頌發明，要亦猶培塿助蓬瀛之峻，畎澮增渤澥之深。吾儕學者，庶斯達矣。

杳冥道精，　清净法性。
了達虛妄，　堅修戒定。
奉戒伊何？　識其本性。
修定伊何？　無念自净。
克懃慧用，　方除法病。
虛鑒不疵，　翳埃莫映。
朗如秋月，　皎若明鏡。
不染六塵，　便登八正。
大道好夷，　而人好徑。
喜遇其宗，　倍增欣慶。

稽首歸誠，　虔心展敬。
頓悟妙門，　於斯爲盛。

註

〔一〕原本「仁」作「人」，校註：「『能人』恐當作『能仁』。」釋迦牟尼意譯「能仁」。據改。
〔二〕「并年」，或即「弁丱」之誤。「弁丱」意爲用簪束髮成兩角，謂初成年之時。
〔三〕原本「燈」作「登」，校註：「『登』，當作『燈』。」據改。
〔四〕原本「比」作「此」，從上下意看，當爲「比」之誤。據改。
〔五〕原本「泥」作「埿」。「泥洹」即「涅槃」之異譯。
〔六〕原本「曇」作「黑」，鈴木校註：「『黑』當作『曇』。」據改。

唐貞元八年歲在未〔一〕，沙門寶珍共判官趙秀〔二〕琳，於北庭奉張大夫處分，令勘訖。其年冬十月廿十二日記。

唐癸巳年〔三〕十月廿三日比丘記

註

〔一〕唐德宗貞元八年（七九二）歲不在未。七年辛未，八年壬申。

〔二〕原本「秀」作「看」，胡適《神會和尚語錄的第三個敦煌寫本》認爲應校作「秀」。今據改。

〔三〕當爲唐憲宗元和八年（八一三）。此年歲在癸巳。

三、巴黎本

〔一〕遠法師言：「和尚，此是莊嚴，〔即非莊嚴〕。」

和上言：「經文所說，不盡有爲，〔不住無爲〕。」

〔法師重徵：「以何者不盡有爲，不住無爲〕？」

〔和上答：「不盡有爲者，從初發心，坐菩提樹，成等正覺，至雙林入涅槃，於其中一切法悉皆不捨，即是不〕盡有爲。不住無爲者，修學空，不以空爲〔證〕，修學無作，不以〔無〕作爲證，即是不住無爲〕。」

〔法師當時〕無言，良久乃語：「和尚，婬怒是道，〔不在莊嚴〕。」

和〔上語法師：「見在俗人應是得道者〕。」

〔遠法師言：「何故指俗〕人以爲得道？」

和〔上言：「法師所言婬怒是〔道〕，俗人並是行婬欲人〕，何故不得道？」

法師又問：「禪師解否？」

和上〔答：「解〕。」

〔法師言：「解是不解。」〕

〔和上言：法華經云：「吾〕從成佛以來，經無量無邊阿僧祇劫。〔應是不成佛？亦應不經無量無邊阿僧祇劫〕〔一〕？」

註

〔一〕原寫本缺字甚多。胡適校本按原本各行的字數抄出保留部分，在下部畫上曲綫，表示各行缺字多少的情況。胡晚年用朱筆眉批曰：「此一段可用第二卷（一六三——一六四）校補」。今即據胡適神會遺集補上所缺字（用〔　〕標出）。按，胡校本卷二即南宗定是非論殘卷之一。

〔二〕江陵郡長吏問和尚：「維摩詰訶舍利弗……〔一〕坐身，住〔三〕心取定，此定是三界內定，所以維摩詰訶……滅定而現諸威儀若爲？」

答：「學大乘人在定中……切諸威儀而不失，不壞定心，是爲宴坐。」

問：「於……色能分別青黃赤白心，不隨分別起即是……得自在，諸根亦爾，即是於諸見不動而……爲得？」

答：「但覺即得，不覺即不得……行即得解脫。」

問：「大乘經若爲？」

答：「佛……如自觀身實相，觀佛亦然。我觀如來，前際不來……相。今日學般若波羅蜜人，但得無住，即同維摩詰……」

註

〔一〕用「……」符號者，皆原本所缺。下同。

〔二〕原本「住」作「拄」，胡本因之。參南宗定是非論等批評「住心看淨」、「住心入定」文句改。

〔三〕……見在僧俗等立佛性爲自然。問：「無明若爲……佛性是自然，無明復從何生」？諸人盡不能答。大德若爲……亦自然。

問：「無明若爲自然？」

答：「無明與佛性，俱是自然而生。無明依佛性，佛性依無明。兩相依，有則一時有。覺了者即佛性，不覺了即無明。涅槃經云：如金之與礦，一時俱生。得遇金師，鑪冶烹鍊，金之與鑛，當時各自。金即百鍊百精，鑛若再鍊，變成灰土。金即喻於佛性，鑛即喻於煩惱。煩惱與佛性，一時而有。諸佛菩薩真正善知識，教令發心修學般若波羅蜜，即得解脫。」

問：「若無明自然者，莫不同於外道自然耶？」

答：「道家自然同，見解有別。」

問：「若爲別？」

答：「如釋門中佛性與無明倶自然。何以故？一切萬法皆依佛性力故。所以一切法皆屬自然。如道家自然，道生一，一生二，二生三，三生萬物。從一以下，萬物皆是自然。因此見解不同。」

問：「十方諸如來同共一法身，未審同異？」

答：「亦同亦異。」

問（原作「答」）：「若爲同異？」

答：「暗室中着十盞燈，燈光共同一，即是同義。言別義者，爲盞盞燈各別，是別義。是以諸佛法身，元來不別。智者受用各別，即是亦同亦異。」

〔四〕和尚云：「世間有不思議，出世間亦有不〔思〕議。世間不思議者，若有布衣頓登九五，即是世間不思議。出世間不思議者，十信初發心，一念相應便成正覺。於理相應，有何可怪？此明頓悟不思議。是故經云：不退諸菩薩，其數如恆沙，一心共思議，亦復不能知。豈聲聞緣覺所能得知。」

〔五〕〔荷澤和尚與拓拔開府書〕〔一〕（此十字原在下文「便證正位地菩薩」之下。今細讀全章，校移在此）。和尚與侍郎今日說，自己身心修行，與諸佛菩薩心同不同？若得同，即於佛法中得佛法分；若不得同，即生空過。

問：「若爲得解？」

答：「但得無念即是解。」

問：「若爲生是無念？」

答：「不作意即是無念。無念體上自有智命。本智命即是實相。諸佛菩薩用無念以爲解脫法身，見此法身，恒沙三昧、一切諸波羅蜜悉皆具足。侍郎與神會，今日同學般若波羅蜜，得與諸佛菩薩心不別。今于生死海中得與諸佛菩薩一念相應，即于一念相應處修行，即是知道者，即是見道者，即是得道者。」

侍郎云：「今是凡夫爲官，若爲學得？」

諮侍郎，今日許侍郎學解。未得修行，但得知解，以知解久薰習故，一切攀緣妄想，所有重者，自漸輕微。神會見經文所說，光明王、月光王、頂生王、轉輪聖王、帝釋梵王等，具五欲樂甚于今日百千萬億諸王等，於般若波羅蜜唯則學解，將解心呈問佛，佛即領受印可。得佛印可，即可捨五欲樂心，便證正位地菩薩，(此下原有「荷澤和尚與拓拔開府書」十字，今移在上。)成就擅波羅蜜，莊嚴解脫法身者。然此法門，直指契要，不假繁文。但一切衆生，心本無相。所言相者，並是妄心。何者是妄？所作意住心，取空取净，乃至起心求證菩提涅槃，並屬虛妄。但莫作意，心自無物，即無物心，自性空寂，空寂體上，自有本智，謂知以爲照用。故般若經云：應無所住而生其心。應無所住，本寂之體；而生其心，本智之用。但莫作意，自當悟入。努力，努力！

註

〔一〕胡適認爲巴黎本原題應爲南宗荷澤禪師問答雜徵義，此書中「荷澤和尚」可以證明。

〔六〕問：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。其義云何？」

答：「從佛法東流已來，而有諸大德，皆斷煩惱爲本。」

問：「據何道理，斷煩惱爲〔一〕本？」

答：「據涅槃經云：文殊師利言：純陀心疑如來常住，以得知見佛性力故，便得無疑。若見佛性而〔二〕爲常者，本未知時，應是無常。若本無常後亦應爾，何以故？如世間物，本無今有，已有還無。如是等物，悉皆無常。驗此經文，文殊所騰純陀疑者，即疑佛性非常住法，不問煩惱，何故古今大德斷煩惱爲本，所以疑〔三〕。」

註

〔一〕原本「爲」作「非」，胡本因之，據前句改。

〔二〕胡本「而」作「非」，原鈔本似爲「而」。胡適晚年用朱筆又校爲「而」。今因之。

〔三〕以上皆石井本所無，相當倫敦本開頭一段。此下面部分相當石井本之〔一〕。

〔五〇〕中天竺國梵僧伽羅蜜多三藏弟子康智圓問曰：「和上，多劫有緣，□□□□生死事大，念念無常，懷疑日深，不敢諮問，唯願慈悲，許中心地。」

和上答：「汝若有疑，恣意當問。」

智圓問：「一切衆生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？」

和上答言：「可得。」

又問：「云何可得？」

答：「如摩訶衍宗：恒沙業障，一念消除，性體無生，剎那成道。何況一生而不得耶？」

又問：「云何剎那頃修習即得成佛？願斷此疑。」

答言：「修習卽是有爲諸法，計屬無常、無常者〔不〕〔一〕離生滅。」

又問：「一切諸佛，修習果滿，得成佛道。今言不假修習，云何可信？」

答：「夫所信行修習，不離於智覺，即有智覺，即有照用。如是因果宛然，生滅本無，何假修習。」

又問：「諸佛成道，皆因智覺。今離智覺，何者是道？」

答：「道體無物，復無比量，亦無智覺照用，及動不動法，不立心地意地，亦無去來，無內外中間，復無處所，非寂靜，無定亂，亦無空名，無相，無念，無思，知見不及，無證者。道性俱無所得。」

又問：「無所得，知見不及，云何而得解脫？」

答：「三事不生，是即解脫。」

又問：「云何三事不生？」

答：「心不生即無念，智不生即無知，慧不生即無見。通達此理者，是即解脫。」

又問：「心〔二〕智即有，云何不生知智見無念？」

答：「言心定，不言自定，即是無念。定則〔三〕更無分別，即是無智。慧定諸見不生，是即無見。非因果法，通達無我。明知生者妄生，滅者妄滅。」

又問：「諸佛皆從因果，得成佛道，今云言非因〔果〕法，云何得成師師相授？」

答：「大乘言下悟道，初發心時，便登佛地。無去來今，畢竟解脫。」

問：「何者是大乘禪定？」

答：「大乘定者，不用心，〔不看心〕（依下文四問的次第，疑此處有此三字），不看凈〔四〕，不觀空，不住心，不澄心，不遠看，不近看，無十方，不降伏，無怖畏，無分別，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禪定。」

問：「云何不用心？」

答：「用心即有，有即生滅。無用〔即〕〔五〕無，無生無滅。」

問：「何不看心？」

答：「看即是妄，無妄即不〔六〕看。」

問：「何不看凈？」

答：「無垢即無凈。凈亦是相，是以不看。」

問：「云何不住心？」

答：「住心即假施設，是以不住。心無處所。因汝所問，一切修道者同悟。」

註

〔一〕胡本原缺「不」字。原本字迹不清，據意應是「不」字。據補。

〔二〕原本作「心」字，胡本校爲「無」。胡晚年又朱筆改爲「心」。從前後意看，此改妥當。

〔三〕胡本「則」作「惑」，胡晚年又校爲「則」。此與巴黎原本相符。

〔四〕原本「净」作「靜」，胡本因之。胡晚年用朱筆改爲「净」。「住心看净」是北宗禪法。神會反對，主張不「住心看净」，故「净」字爲宜。

〔五〕胡本「無用」下缺一字，晚年用朱筆加「即」字，在下又加問號。今據加「即」字。原鈔本此處十分不清，似是「無用無生無滅」，於意亦通。

〔六〕胡本「不」作「無」，原鈔本像「不」字。胡適晚年用朱筆改爲「不」字。今從之。

洛京荷澤神會大師語

洛京荷澤神會大師示衆曰：「夫學道者須達自源。四果、三賢，皆名調伏。辟支、羅漢，未斷其疑。等、妙二覺，了達分明。覺有淺深，教有頓漸。其漸也，歷僧祇劫猶處輪迴；其頓也，屈伸臂頃便登妙覺。若宿無道種，徒學多知。一切在心，邪正由己。不思一物，即是自心。非智所知，更無別行。悟入此者，真三摩提。法無去來，前後際斷。故知無念爲最上乘。曠徹清虛，頓開寶藏。心非生滅，性絶推遷。自淨則境慮不生，無作乃攀緣自息。吾於昔日，轉不退輪。今得定慧雙修，如拳如手。見無念體，不逐物生；了如來常，更何所起。今此幻質，元是真常。自性如空，本來無相。既達此理，誰怖誰憂？天地不能變其體。心歸法界，萬象一如。遠離思量，智同法性。千經萬論，只是明心。既不立心，即體真理，都無所得。告諸學衆，無外馳求。若最上乘，應當無作。珍重！」

人問「無念法」有無否。

師曰：「不言有無。」

曰：「恁麼時作麼生？」

師曰：「亦無恁麼時。猶如明鏡，若不對像，終不見像。若見無物，乃是真見〔一〕。」

（宋道原編景德傳燈録卷二十八，大正藏卷五十一）

註

〔一〕此後有六祖慧能答神會的六問的內容。是否真實，甚屬可疑，特置於書後附編部分，以供參考。

五更轉兩首、五言律詩一首

編者按：在敦煌文書中發現稱作五更轉的曲子詞寫本有多種，其中可確定爲神會作的有兩種，一是荷澤寺神會和尚五更轉，一是南宗定邪正五更轉，現存寫本有八九件之多。

（一）荷澤寺神會和尚五更轉。據胡適一九六〇年神會和尚語録的第三個敦煌寫本（載臺灣歷史語言研究所集刊外編第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集上册）之三，倫敦大英博物院所藏的S 6103號殘卷、S 2679號殘卷，原爲一幅連寫的卷子。前幅抄有荷澤和尚五更轉七個黑字題目，右旁有用朱筆加的「寺神會」三字，合爲荷澤寺神會和尚五更轉。但此前幅衹剩前三更，而後幅則接續其它部分。胡適把此兩幅合併校寫，雖缺二十多個字，但意思還清楚。本書所載神會的第一首五更轉，即爲胡校本。

（二）南宗定邪正五更轉。本書發表的是敦博七七號抄本上的第三個抄件，緊接在南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語之後，附在它後面的有五言律詩一首。這首五更轉及所附五言律詩也見於巴黎國立圖書館所藏的P 2045長卷之上。一九五八年胡適在校寫壇語之後，把這首五更轉和所附五言律詩也加以校寫，作爲壇語的附録在新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種（臺灣歷史語言研究所集刊第二十九本及胡適紀念館新版神會和尚遺集附録）中發表。本書發表的敦博本

在校勘中參考了此巴黎本及胡適校本。所附録的幾個由胡適校定的其它五更轉，皆爲異抄本，僅録本文，略去校註。

荷澤寺神會和尚五更轉

一更初。涅槃城裏見真如。妄想是空非有實，不言未有不言無。非垢凈，離空虛。莫作意，入無餘。了性即知當解脱，何勞端坐作功夫？

二更催。知心無念是如來。妄相是空非有實，□□山上不勞梯。頓見竟，佛門開。寂滅樂，是菩提。□□□燈恒普照，了見馨香無去來。

三更深。無生□□坐禪林。内外中間無處所，魔軍自滅不來侵。莫作意，勿凝心。住自在，離思尋。般若本來無處所，作意何時悟法音？

四更蘭。□□□□□□□。□□(以上校寫S6103殘卷。以下校寫S2679殘卷。)共傳無作法，愚人造化數□般。尋不見，難□難。□□□，本來禪。若悟刹那應即見，迷時累劫闇中看。

五更分。凈體猶(由)來無我人。黑白見知而不染，遮莫青黄寂不論。了了見，的知真。隨無相，離緣因。一切時中常解脱，共俗和光不染塵。

南宗定邪正五更轉

一更初。妄想[一]真如不異居。迷則真如是妄想，悟即[二]妄想是真如。念不起，更無餘，見本性，等空虛。有作有求非解脱，無作無求是功夫。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣境[三]，由斯障閉不心開。本自淨，没塵埃，無染著，絶輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

三更侵。如來智慧本幽深。唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音。處山窟[四]，住禪林，入空定，便凝心。一坐還同八萬劫，只爲擔[五]麻不重金。

四更蘭。法身體性不勞看。看則住心便作意，作意[六]還同妄想團。放四體，莫攢玩[七]，任本性，自公官。善惡不思即無念，無念無思是涅槃。

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘[八]恩。施法藥，大張門，去障膜，豁浮雲。頓與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

註

[一]巴黎本「想」作「相」。

[二]巴黎本亦作「即」，但胡校爲「則」，欠妥。

〔三〕巴黎本「境」作「病」，其它本作「病」、「境」或「鏡」的皆有。

〔四〕巴黎本「窟」作「谷」。各本作「谷」、「窟」的皆有，於意均通。

〔五〕原本「擔」作「耽」，據巴黎本改。

〔六〕原本缺「作意」二字，據巴黎本補。

〔七〕「玩」，巴黎本同，但胡校作「抏」。「攢玩」，或許從張衡西京賦「攢珍寶之玩好」而來，轉意爲積累修行之功德。或爲「鑽玩」，指入定取著禪樂。此「鑽」爲探究，「玩」爲「玩味」。此句是針對前句凝心入定之意，主張不積功德，不入定求證。另有學者釋「攢玩」有「縮手縮脚」、「裹足不前」等義。見俞忠鑫釋「攢蚖」（載敦煌學輯刊一九八九年第二期）。

〔八〕原本及巴黎本「忘」作「望」。此從胡校。

附録

（一）胡適校大乘五更轉

原按語：「倫敦大英博物館 S 4634 卷子正面寫的是無量壽宗要經，反面鈔有大乘五更轉一首。此本頗多誤字，但可以代表一個有小修改的本子。」

一更初。妄想真如不異居。迷即真如是妄想，悟即妄想是真如。念不起，更無餘。見本性，等空虛。有作有求非解脱，無作無求是功夫。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀〔緣〕病，由斯鄣閉心不開。本自净，没塵埃，無染著，絶輪迴。諸行無常是生滅，得觀實相見如來。

三更深。如來智慧本由心。以佛爲佛乃能見，聲聞緣覺不知音。入山谷，坐禪林，入空定，便凝心。□□還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

四更蘭。法身體性不勞看。看即住心便作意，作意還同妄〔想〕團。放四體，莫攢抏。認本性，自觀看。善惡不思由（猶？）不念，無思無念是涅槃。

五更分。菩提無柱（住？）本無根。過去捨身求不得，吾師□遂不妄（忘？）恩。施法藥，大張門。去倧（禁？）障，撥浮雲。本與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

（二）胡適合校北京圖書館本南宗定邪正五更轉

湖南許國霖在一九三六年利用北京圖書館所藏敦煌寫本，編爲敦煌石室寫經題記一卷、敦煌雜録兩卷（商務印書館版）。敦煌雜録中抄有五更轉兩首，其中一首題爲南宗定邪正五更轉，和巴黎P2045相同，但末尾没有付録五言律詩，另一首僅題五更轉，末尾附有五言律詩。二首的原卷編號分別是「北鹹十八」和「北露六」。胡適將此二首合校爲一本。

一更初。妄想真如不異居。迷則真如是妄想，悟則妄想是真如。念不起，更無餘。見本性，等空

虛。有作有求非解脫，無作無求是功夫。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣鏡，由斯障閉心不開。本自淨，沒塵埃。無染著，絕輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

三更侵。如來智慧本幽深，此佛此佛乃能見，聲聞緣覺不知音。住山窟，坐禪林，入空定，便凝心。一坐還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

四更蘭。法身體性不勞看。看則住心便作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢抏。任本性，自觀看。善惡無思亦無念，無思無念是涅槃。

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，君師普示不忘恩。施法藥，大張門，去障膜，豁浮雲。頓與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

(三)胡適校巴黎伯希和二〇四五本南宗定邪正五更轉

一更初。妄想真如不異居。迷則真如是妄想，悟則妄想是真如。念不起，更無餘。見本性，等空虛。有作有求非解脫，無作無求是功夫。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣病，由斯障閉不心開。本自淨，沒塵埃。無染著，絕輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

三更侵。如來智慧本幽深。唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音。處山谷，住禪林，入空定，便凝

心。一坐還同八萬劫，只爲擔麻不重金。

四更蘭。法身體性不勞看。看則住心便作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢抏。任本性，自公官。善惡不思即無念。無念無思是涅槃。

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘恩。施法藥，大張門，去障膜，豁浮雲，頓與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

五言律詩

真乘實罕遇，至理信幽深。
欲離相非相，還將心照心。
髻中珠未得，衣裏寶難尋。
爲報〔一〕擔麻者，如何不重金？

註

〔一〕原本「報」作「寶」，據巴黎本改。

附編

神會七祖傳

唐宗密

大師承南宗能和尚後，於東京荷澤寺，時人皆云荷澤和上。和上姓萬，頂異凡相，如孔丘也。骨氣殊衆，總（按，當作「聰」）辨難測。先事北宗秀三年，秀奉敕追入，和上遂往嶺南和尚。和尚行門增上，苦行供養，密添衆瓶，斫冰濟衆，負薪擔水，神轉巨石等云云。策身禮稱，燃燈殿光，誦經神衛。律窮五部，禪感紫雲。因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗真僞，與崇遠等詩（按，當作「持」）論一會，具在南宗定是非論中也。便有難起，開法不得。

然能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吳，嵩岳漸門熾盛於嵩岳（按，據略鈔當作秦洛）。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖。二京法主，三帝門師，朝臣歸崇，敕使監衛，雄雄若是，誰敢當衝。嶺南宗途（按，當作「徒」），甘從毀滅，法信衣服，數被潛謀。事如祖章。傳授碑文，兩遇磨換。據碑文中所敍，荷澤親承付屬，詎敢因循？直入東都，面抗北祖，詰普寂也。龍鱗虎尾，殉命忘軀。俠客沙灘五臺之事，縣官白馬，衛南盧鄭二令文事，三度幾死。商旅縗服，曾易服執秤負歸。百種艱難，具如祖傳。達磨「懸絲」之記，驗於此矣。因淮上祈瑞，感炭生芝草，士庶咸覩，遂〔盡今〕建立無退屈心。又因南陽答〔王趙〕公三車義，名漸聞於名賢。天寶四載，兵部侍郎宋鼎請入東都。然正道易申，謬理難固。於是曹溪了義，大播於洛陽，荷澤頓門，派流於天下。

然北宗門下，勢力連天。天寶十二年，被譖聚衆，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至十三載，恩命量移襄州，至七月又敕移荊州開元寺。皆北宗門下之所〔毀〕也。

至乾元元年四月後，頻告門人，令數問法，再三深歎無爲一法。五月十三日中夜示滅，年七十五。其夜山南東道節度使制州刺史李廣珠見大師座空中，過空有聲，云「往開元寺迎神會和尚去」云云。二年遷厝於東京龍門，置塔。寶應二年，敕於塔所置寶應寺。大曆五年，敕賜祖堂額，號「真宗般若傳法之堂」。七年敕賜塔額，號「般若大師之塔」。貞元十二年，敕皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，遂立神會禪師爲第七祖，内神龍寺，敕置碑記，見在。又御製七祖讚文，見行於世。

（唐宗密圓覺經大疏鈔卷三之下，載續藏經第一編第十五套第一册。）

大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序

門人比丘慧空撰

粤自佛法東流，傳乎達摩，達摩傳可，可傳璨，璨傳道信，信傳弘忍，忍傳慧（按，原作「惠」）能，能傳神會。宗承七葉，永播千秋。說般若之真乘，直指見性；談如來之法印，唯了佛心。

有皇唐兵部侍郎宋公諱鼎，延請洛城，廣開法眼。樹碑立影，道俗歸心，宇宙蒼生，無不迴向。遂行邁江表之際，方有羯胡亂常。般若護持，傳燈有屬。享年七十有五，僧腊五十四夏，於乾元元年五月十三日荆府開元寺奄然坐化。其時也，異香滿室，□鶴翔空。

有廟堂李公嗣號（按，「號」當作「虢」）王（按，當即嗣虢王李巨），再迎尊顏於龍門，別有挺主功臣高輔成、趙令珍奏寺度僧，果乎先願。

和尚昔經行宴息，曾記此山。冥與理通，來望亦足。其地勢也，北臨天闕，南枕伊川。東望嵩山，遙窺觀之指掌；西臨華岳，隱龍首之在中。擇日吉祥，建乎身塔。可大可久，萬古千秋。唯佛與佛，正法東流。宗承七葉，劫石長休。

永泰元年歲次乙巳十一月戊子十五日壬申入塔。

門人比丘法璘書

（載文物一九九二年第三期洛陽市文物工作隊洛陽唐神會和尚身塔塔基清理。文中括弧中的按語係本書編校者所加，標點亦有改動。）

荷澤和尚傳

南唐招慶寺靜、筠二禪僧

荷澤和尚，嗣六祖，在西京荷澤寺。師諱神會，姓高，襄陽人也。師初到六祖處，六祖問：「是你遠來大艱辛，還將本來不？若有本，即合識主。是你試說看。」師對曰：「神會以無住爲本，見即是主。」祖曰：「者（按，當爲「這」）沙弥争取次語。」便以杖亂打。師杖下思惟：「大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命。」六祖察其語深情至，故試之也。

自此自傳心印，演化東都，定其宗旨。南能北秀，自神會現楊（按，應作「顯揚」）。曹溪一杖（按，當作「枝」），始芳宇宙。天寶中，御史盧液（按，應作「奕」），是北宗普寂門徒，奏會聚徒洛陽。玄宗徵赴，駕幸詔（按，當作「昭」）應，得對天顔，言理允符聖情。鄭重有司，量移均州。至德二年，肅宗敕徙荆州，住開元寺。師鄉信到報，父母俱喪。師乃入僧堂，白搥曰：「父母俱喪，請大衆念摩訶般若。」大衆纔坐，師曰：「勞煩大衆，珍重！」師上元元年五月十三日歿。敕謚「真宗大師」、「般若」之塔。

（南唐招慶寺靜、筠二禪德編祖堂集卷三。）

唐洛京荷澤寺神會傳

宋贊寧

釋神會，姓高，襄陽人也。年方幼學，厥性惇明。從師傳授五經，克通幽賾。次尋莊、老，靈府廓然。覽後漢書，知浮圖之說。由是於釋教留神，乃無仕進之意，辭親投本府國昌寺顥元法師下出家。其諷誦羣經，易同反掌。全大律儀，匪貪講貫。

聞嶺表曹侯溪慧能禪師盛揚法道，學者駿奔。乃斆善財，南方參問。裂裳裹足，以千里爲跬步之間耳。及見，能問會曰：「從何所來？」答曰：「無所從來。」能曰：「汝不歸去。」答曰：「一無所歸。」能曰：「汝太茫茫。」答曰：「身緣在路。」能曰：「由自未到。」答曰：「今已得到，且無滯留。」居曹溪數載，後遍尋名跡。

開元八年，勅配住南陽龍興寺。續於洛陽大行禪法，聲彩發揮。先是兩京之間皆宗神秀，若不淰之魚鮪附沼龍也。從見會明心，六祖之風蕩其漸修之道矣。南北二宗，時始判焉，致普寂之門，盈而後虛。天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，時駕幸昭應，湯池得對，言理允愜，勅移往均部。二年，勅徙荆州開元寺般若院住焉。十四年，范陽安禄山舉兵內向，兩京版蕩，駕幸巴蜀。副元帥郭子儀率兵平殄，然於飛輓索然，用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅緡謂之「香水錢」，聚是以助軍須。初洛都先陷，會越在草莽。時盧奕爲賊所戮，羣議乃請會主其壇度。于時

寺宇宮觀，鞠爲灰燼，乃權創一院，悉資苦蓋，而中築方壇，所獲財帛，頓支軍費。代宗、郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。肅宗皇帝詔入內供養，勅將作大匠，併功齊力，爲造禪宇于荷澤寺中是也。

會之敷演，顯發能祖之宗風，使秀之門寂寞矣。上元元年，囑別門人，避座望空頂禮，歸方丈，其夜示滅，受生九十三歲矣，即建午月十三日也。遷塔于洛陽寶應寺，勅謚大師曰「眞宗」，塔號「般若」焉。

系曰：修其教，不易其俗；齊其政，不易其宜者，貴其漸也。會師自南徂北，行曹溪之法，洛中彌盛，如能不自異，外護已成則可矣。況乎旁無力輪，人之多僻，欲無放逐，其可得乎？或曰：其過不多，何遽是乎？通曰：犯時之忌，罪不在大；失其所適，過不在深。後之觀此，急知時事歟！是以佛萬劫學化行者，知化行難耳。無令固己而損法，愼之哉！

（宋贊寧宋高僧傳卷八，載大正藏第五十卷。）

西京荷澤寺神會禪師傳

宋道原

西京荷澤神會禪師者，襄陽人也，姓高氏，年十四爲沙彌。謁六祖。祖曰：「知識遠來大艱辛，將本來否？若有本則合識主，試説看。」師曰：「以無住爲本，見即是主。」祖曰：「這（按，當作「這」）沙彌争合取次語。」便以杖打。師於杖下思惟曰：「大善知識歷劫難逢，今既得遇，豈惜身命！」自此給侍。

他日，祖告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」師乃出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」祖曰：「向汝道無名無字，汝便喚本源佛性！」師禮拜而退。

師尋往西京受戒，唐景龍中却歸曹溪。祖滅後二十年間，曹溪頓旨沈廢於荆吴，嵩嶽漸門盛行於秦洛，乃入京。天寶四年方定兩宗（南能頓宗，北秀漸教），乃著顯宗記盛行于世。

一日鄉信至，報二親亡。師入堂白槌曰：「父母俱喪，請大衆念摩訶般若。」衆纔集，師便打槌曰：「勞煩大衆！」

師於上元元年五月十三日中夜奄然而化，俗壽七十五。二年，建塔於洛京龍門，勅於塔所置寳應寺。大曆五年賜號「真宗般若傳法之堂」，七年又賜「般若大師」之塔。

（宋道原編景德傳燈録卷五，載大正藏卷五十一。）

唐神會傳

元　曇噩

唐神會，姓高，襄陽人。資性惇明。年方幼學，即事郡之國昌寺顥元法師出家，受經具戒，特異羣類。

時能禪師弘唱心法於嶺表，會聞而樂之，竟往無復。沮及見，問會曰：「從何所來？」曰：「無所從來。」曰：「如是則汝且歸去。」曰：「亦無所歸。」曰：「太茫茫生。」曰：「身現在路。」曰：「猶未到在？」曰：「曾不滯留。」於是居曹溪者數載。

開元八年，詔配南陽龍興寺，後復開導洛陽，而南宗之指，始盛於天下。先是兩京之間，皆神秀化地也。而普寂又秀之嗣世，謂之北宗。逮會，而普寂之門絕人迹，則南北之宗各樹黨矣。因而是非相攻，毀讐交起。天寶初，御史盧奕奏會聚衆圖不軌。詔辨對，卒無他，徙均州。二年，又徙荆州之開元寺般若院。

十四年，范陽節度使安祿山反，舉兵内向，陷兩京。車駕幸蜀，詔郭子儀以天下副帥討祿山。時大農空乏，軍興，絕資費。右僕射裴冕策以爲：凡所在郡府，宜置戒壇度僧，而收其施利，以給國用。會由是獲主洛陽事，其所輸入尤多。肅宗朝屢入內廷供養，詔將作大匠造禪宇於荷澤。上元元年五月十三日，與門人囑別。俄避席望空頂禮，歸方丈。是夕卒，壽九十三。建塔葬洛陽之寶應寺。謚「真宗」，

塔號「般若」。

（元曇噩編新修科分六學僧傳卷四，載續藏經第二編・乙第六套第三冊。）

慧能與神會

一

又有一僧名神會，南陽（原本作「楊」）人也，至漕溪山禮拜，問言：「和尚坐禪，見不見？」

大師起，把打神會三下，却問神會：「吾打汝，痛不痛？」

神會答言：「亦痛亦不痛。」

六祖言曰：「吾亦見亦不見。」

神會又問大師：「何以亦見亦不見？」

大師言：「吾亦見〔者〕，常見自過患，故云亦見；亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」

神會答曰：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡夫（原本無「夫」字，據惠昕本補），即起於恨。」

大師言：「神會，向前見不見是兩邊，痛不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！」

神會禮拜，更不敢言。大師言：「汝心迷不見，問善知識覓路。汝心悟自見，依法修行。汝自迷不見自心，却來問慧能見否？吾不自知，代汝迷不得。汝若自見，〔豈〕代得我迷？何不自修（原本下衍「見否，吾不自知」），乃問吾見否？」

神會作禮，便爲門人，不離漕溪山中，常在左右。……

法海等衆僧聞已，涕淚悲泣，唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：「神會小僧，却得善不善（原本缺「不善」二字，據惠昕本補）等，毁譽不動。餘者不得，數年山中，更修何道？汝今悲泣，更憂（原本「憂」作「有」）阿誰？憂吾不知去處在？若不知去處，終不別汝。汝等悲泣，即不知吾去處，若知去處，即不悲泣。性無生滅，無去無來。汝等盡坐，吾與汝一偈真假動靜偈，汝等盡誦取此偈，意與吾同，依此修行，不失宗旨。」

（楊曾文校敦煌新本六祖壇經，上海古籍出版社一九九三年版。）

二

〔四六〕又玉泉寺有一童子，年十三歲，當陽縣人，名曰神會。禮師三拜，問曰：「和尚坐禪，還見不見？」

師以拄（「拄」原本作「柱」）杖打一下，却問：「吾打汝，痛不痛？」

對云：「亦痛亦不痛。」

師曰：「吾亦見亦不見。」

神會問：「如何是亦見亦不見。」

師言：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛，如何？汝若不痛，同其木石；若痛，即同凡夫，即起於恨。」

師曰：「神會小兒，向前見不見，是二邊；痛不痛，屬生滅。汝自性且不見，敢來弄人。」神會禮拜悔謝，更不敢言。

師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路。汝若心悟，即自見性，依法修行。汝自迷不見自心，却來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷？汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見。」

神會禮百餘拜，求謝愆過，請事為師，不離左右。

〔五〇〕大師以先天元年，於新州國恩寺造塔。至二年七月八日，喚門人告別。師言：「汝等近前，吾至八月，欲辭世間。汝等有疑，早須相問，為汝破疑，當令迷盡，使汝安樂。吾若去後，無人教汝。」法海等聞，悉皆涕泣，唯有神會，不動神情，亦無涕泣。師曰：「神會小師，却得善不善等，毀譽不動。餘者不得，數年在山，修行何道？汝今悲泣，為憂阿誰？若憂吾不知去處，吾自知去處。吾若不知去處，終不別汝。汝等悲泣，蓋為不知吾去處；若知吾去處，即不合悲泣。法性本無生滅去來。汝等盡坐，吾與汝等一偈（通行本「一」上有「說」字，似是），名曰真假動靜偈。汝等誦取此偈，與吾意同，依此修行，不失宗旨。」衆僧作禮，請師說偈。

（日本興聖寺藏宋惠昕改編本六祖壇經。鈴木貞太郎、公田連太郎校。）

三

有一童子名神會，襄陽高氏子。年十三，自玉泉來參禮。師曰：「知識遠來艱辛，還將得本來否？

若有本，則合識主，試說看。」

會曰：「以無住爲本，見即是主。」

師曰：「這沙彌爭合取次語。」

會乃問曰：「和尚坐禪，還見不見？」

師以拄杖打三下，云：「吾打汝痛不痛？」

對曰：「亦痛亦不痛。」

師曰：「吾亦見亦不見。」

神會問：「如何是亦見亦不見？」

師云：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，則同凡夫，即起恚恨。汝向前見不見，是二邊；痛不痛，是生滅。汝自性且不見，敢爾弄人！」神會禮拜悔謝。

師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路。汝若心悟，即自見性，依法修行。汝自迷不見自心，卻來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷。汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見。」神會再禮百餘拜，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。

一日師告衆曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」

神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」

師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭也。只成箇知解宗徒！」

祖師滅後，會入京洛大弘曹溪頓教，著顯宗記盛行于世。

（元宗寶編六祖壇經。）

四

其年四月八日，大師爲大衆初開法門，曰：「我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果。」大師問衆人：「此是何物？」大衆兩兩相看，不敢答。

時有荷澤寺小沙彌神會，年始十三，答：「此是佛之本源。」

大師問云：「何是本源？」

沙彌答曰：「本源者，諸佛本性。」

大師云：「我說無名無字，汝云何言佛性有名字？」

沙彌曰：「佛性無名字，因和上問故立名字。正名字時，即無名字。」

大師打沙彌數下。大衆禮謝曰：「沙彌小人，惱亂和上。」大師云：「大衆且散去，留此饒舌沙彌。」

至夜間，大師問沙彌：「我打汝時，佛性受否？」

答云：「佛性無受。」
大師問：「汝知痛否？」
沙彌答：「知痛。」
大師問：「汝既知痛，云何道佛性無受？」
沙彌答：「豈同木石？雖痛而心性不受。」
大師語沙彌曰：「節節支解時，不生嗔恨，名之無受。我忘身爲道，踏碓直至跨脫，不以爲苦，名之無受。汝今被打，心性不受。汝受諸觸如智證，得眞正受三昧。」沙彌密受付囑。
（曹溪大師別傳，取自日本柳田聖山主編六祖壇經諸本集成所載比叡山延曆寺藏唐寫本。）

五

師於大藏經内有六處有疑，問於六祖。
第一問戒定慧，曰：「戒定慧如何？所用戒何物？定從何處修？慧因何處起？所見不通流。」
六祖答曰：「定則定其心，將戒戒其行。性中常慧照，自見自知深。」
第二問：「本無今有有何物？本有今無無何物？誦經不見有無義，眞似騎驢更覓驢。」
答曰：「前念惡業本無，後念善生今有。念念常行善行，後代人天不久。汝今正聽吾言，吾即本無今有。」

第三問：「將生滅却滅？將滅滅却生？不了生滅義，所見似聾盲。」
答曰：「將生滅却滅，令人不執性。將滅滅却生，令人心離境。未若離二邊，自除生滅病。」
第四問：「先頓而後漸？先漸而後頓？不悟頓漸人，心裏常迷悶。」
答曰：「聽法頓中漸，悟法漸中頓。修行頓中漸，證果漸中頓。頓漸是常因，悟中不迷悶。」
第五問：「先定後慧？先慧後定？定慧初後，何生為正？」
答曰：「常生清淨心，定中而有慧。於境上無心，慧中而有定。定慧等無先，雙修自心正。」
第六問：「先佛而後法？先法而後佛？佛法本根源，起從何處出？」
答曰：「說即先佛而後法，聽即先法而後佛。若論佛法本根源，一切衆生心裏出。」
（宋道原編景德傳燈録卷二十八，載大正藏卷五十一）

神會的禪法

一

疏有「寂知指體，無念爲宗」者，即第七家也。是南宗第七祖荷澤大師所傳。謂萬法既空，心體本寂，寂即法身，即寂而知，知即真智，亦名菩提涅槃，廣如懸談以法性教對破相教五對義中所辨。此是一切衆生本源清淨心也，是自然本有之法。言「無念爲宗」者，既悟此法本寂本知，理須稱本用心，不可遂起妄念，但無妄念，即是修行。故此一門，宗於「無念」。

（唐宗密圓覺經大疏鈔卷三之下，載續藏經第一編第十五套第一册）

二

直顯心性宗者，說一切諸法若有若空，皆唯真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中指示心性，復有二類：

一云，即今能語言，動作，貪瞋，慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性。即此本來是佛，除此無別佛也。了此天真自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫。性如虛空，不增不減，何假添補？但隨時隨處息業養神，聖胎增長顯

發，自然神妙，此即是爲真悟，真修，真證也。

二云，諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知，是汝真性。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。知之一字，衆妙之門。由無始迷之故，妄執身心爲我，起貪瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰爲我相人相？覺諸相空，心自無念，念起即覺，覺之即無，修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。然此兩家，皆會相歸性，故同一宗。

（唐宗密禪源諸詮集都序卷上之二，載大正藏第四十八卷。）

三

荷澤宗者，全是曹溪之法，無別教旨。爲對洪州傍出故，復標其宗號。承稟之由，已如上說。然能和尚滅度後，北宗漸教大行，亦如上叙。因成頓門弘傳之障。曹谿傳授碑文已被磨換故，二十年中宗教沉隱。大師遭百種艱難等事，皆如先所呈略傳，廣在本傳，他日具呈。天寶初，荷澤入洛，大播斯門，方顯秀門下師承是傍，法門是漸。既二宗雙行，時人欲揀其異故，標南北之名，自此而始。問：「既荷澤爲第七祖，何不立第八，乃至九十？後既不立，何妨據傳衣爲憑，但止第六？」答：「若據真諦，本絕名數，一猶不存，何言六七？今約俗諦，師資相傳，順世之法，有其所表。如國立七廟，七月而葬，喪服七代，福資七祖，道釋

會同。經說七佛，持念遍數，壇場物色，作法方便，禮佛遶佛，請僧之限，皆止於七。過則二七，乃至七七，不止於六，不至八九。今傳受儀式，順世生信，何所疑焉？故德宗皇帝貞元十二年勅皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。遂有勅下，立荷澤大師爲第七祖，內神龍寺，見有銘記。又御製七代祖師讚文，見行於世。

（唐宗密中華傳心地禪門師資承襲圖，載續藏經第一編第十五套第一册。）

四

荷澤宗者，尤難言述。是釋迦降世，達摩遠來之本意也。將前望此，此乃迥異於前；將此攝前，前即全同於此，故難言也。今强言之，謂諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空。空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，是前達摩所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，知非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然知之一字，衆妙之源。由迷此知，即起我相，計我我所，愛惡自生。隨愛惡心，即爲善惡，善惡之報，受六道形，世世生生，循環不絕。若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰爲我相人相。覺諸相空，真心無念，念起即覺，覺之即無。修行妙門，唯在此也。故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。於解則見諸相非相，於行則名無修之修。煩惱盡時，生死即絕，生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。

（唐宗密中華傳心地禪門師資承襲圖，載續藏經第一編第十五套第一册。）

研究

神會及其禪法理論

在中國隋唐時期形成的佛教宗派中，天台宗、華嚴宗和禪宗三宗最富有民族特色。其中，禪宗在進入唐末以後特別盛行起來，甚至出現僧皆禪僧，寺皆禪寺的局面。然而，唐末以後盛行的禪宗是慧能（六三八——七一三）創立的禪宗南宗。在此以前以長安、洛陽兩京爲中心的廣大北方地區曾盛行以神秀、普寂爲代表的禪宗北宗，只是隨着南宗勢力的發展它纔逐漸衰微的。在南宗崛起，北宗衰落的過程中，二宗是經歷了激烈鬥爭的。在此鬥争中，慧能的弟子神會的表現最爲突出，他爲南宗正統地位的最後確立起了重大作用。

但是，神會門下没有特別有名的弟子，在他死後，他的禪系（荷澤宗）很快就湮没無聞了。佛教史書有關神會事迹的記載不多。至於他的著作，唐宗密（七八〇——八四一）的圓覺經大疏鈔卷三之下提到有南宗定是非論，宋道原編的景德傳燈録卷三十録有顯宗記；此外，日本天台宗僧圓珍（八一五——八九一）在從唐留學回國後寫的求法目録中録有南宗荷澤禪師問答雜徵一卷、荷澤和尚禪要一卷〔一〕。但這些著作除顯宗記之外都早已佚失了。

一九二六年，胡適（一八九一——一九六二）遊歷英法，從巴黎和倫敦所收藏的敦煌遺書中發現了神會文録的幾種殘本，此後把這些資料校勘，一九三〇年以神會和尚遺集的書名交上海亞東圖書館出

版。此書卷首載有胡適寫的荷澤大師神會傳，從「神會與慧能」、「滑臺大雲寺定宗旨」、「菩提達摩以前的傳法世系」、「頓悟的教義」、「貶逐與勝利」、「神會與六祖壇經」等六個方面對神會的生平、禪法思想及歷史地位作了論述。認爲後世的禪法實際來自荷澤神會，所謂「凡言禪皆本曹溪」，其實是皆本於荷澤」。結論是：

> 南宗的急先鋒，北宗的毀滅者，新禪學的建立者，壇經的作者——這是我們的神會。在中國佛教史上，沒有第二個人有這樣偉大的功勳，永久的影響。

顯然說得過頭了，其中也包含着錯誤的看法。胡適晚年，利用新發現的敦煌文書校訂了壇語、南陽和尚問答雜徵義殘卷，又重校了南宗定是非論，寫了研究論文，對神會所作的結論是：

> 中國佛教史上最成功的革命者，印度禪的毀滅者，中國禪的建立者，袈裟傳法的僞史的製造者，西天二十八祖僞史的最早製造者，六祖壇經的最早原料的作者，用假造歷史來做革命武器而有最大成功者，——這是我們的神會〔二〕。

在鄰國日本，研究敦煌禪籍成爲三十年代以後禪宗研究的重要內容。一九三二年石井光雄把自己購藏的神會語錄（即南陽和尚問答雜徵義殘卷）影印出版，鈴木大拙寫了解說。一九三四年鈴木與公田連太郎又把神會語錄校勘與敦煌本、興聖寺本壇經同時出版。此後，鈴木還把在北京圖書館發現的六種禪籍影印和校訂出版，其中有神會的壇語，對神會的思想和歷史地位作了研究。

這樣，神會的文錄資料在沉睡了一千多年以後又重見天日，引起人們的重視。在新的歷史條件

下，人們從不同角度對神會進行研究和評論。盡管見解結論不一，但這一研究的本身促進了禪宗史的研究，加深了人們對早期禪宗史實的瞭解。

在我國，自胡適之後專就神會進行的研究很少。近年來出現了一些研究神會的文章，但有的所用的基本資料還是六十多年以前胡適編的神會和尚遺集，連胡適最後校定的南陽和尚問答雜徵義、壇語、南宗定是非論等也没有看到，對日本有關研究和資料校訂所知也不全面。這樣難免影響對神會及其思想作出全面準確的評判。本編校本的目的是向讀者提供有關神會的比較全面的基本資料，在吸收國内外校勘成果的基礎上，又利用未曾發表的敦煌縣博物館藏本進行校勘和補充。

下面擬利用已有的關於神會的資料，結合神會一生的活動，對神會及其禪法理論作全面而概要的介紹。

一、神會及其在中國禪宗史上的地位

神會生卒年歲和師事慧能的時間

神會的生平傳記，詳略不同地見於唐宗密圓覺經大疏鈔卷三之下、圓覺經略疏鈔卷四、五代招慶寺静、筠二僧撰祖堂集卷三、宋贊寧宋高僧傳卷八、宋道原編景德傳燈録卷五、元代曇噩編新修科分六學僧傳卷四等。此外，唐代的歷代法寶紀、曹溪大師别傳等資料，也可參考。

神會，俗姓高，襄陽（郡治在今湖北襄樊市）人。自幼從師學習五經，後自讀莊子、老子，很受啟發。從讀後漢書得知佛教的事情，開始對佛教產生興趣，而「無仕進之意」，離家投襄陽國昌寺顥元法師門下出家，廣讀佛經（以上據宋高僧傳卷八）。

襄陽郡（也曾爲「州」）南邊是荆州（天寶元年〔七四二〕也曾爲江陵郡）。在荆州當陽有一座名寺叫玉泉寺，原是隋朝天台宗創始人智顗住過的地方。從唐儀鳳（六七六——六七九）年間以來，北宗著名禪師神秀（？——七〇六）在此弘傳北宗禪法。據圓覺經大疏鈔卷三之下，神會曾投神秀門下修法三年，在神秀應武則天之詔入洛陽之際（傳法寶紀謂在久視年間〔七〇〇〕；楞伽師資記謂在大足元年〔七〇一〕），神會便南下投曹溪（今廣東省韶關市南）慧能禪師的門下。此後神會曾一度到西京長安受戒（當爲具足戒），景隆（七〇七——七一〇）年間又回到曹溪，一直住到先天二年（七一三）慧能去世（此據景德傳燈錄卷五）。據六祖壇經，神會是慧能的十大弟子之一。

但各種資料對神會的生卒及師事慧能的時間有不同的說法。這裏稍作說明。

關於神會的生卒年有如下幾說：

（1）唐肅宗上元元年卒，年七十五（六八六——七六〇）。景德傳燈錄卷五神會傳作此說。陳垣釋氏疑年錄從之。

（2）上元元年卒，年九十三（六六八——七六〇）。宋高僧傳卷八、六學僧傳卷四的神會傳作此說。胡適神會和尚遺集荷澤大師神會傳從之。過去日本學者鈴木大拙、宇井伯壽等人也用此說。

(3)乾元元年卒，年七十五(六八四——七五八)。宗密圓覺經大疏鈔卷三之下的神會傳作此說。

一九五八年，胡適在新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種一文的「附記」中，對神會的生卒年作了新的考證。他說：

我現在覺得宋僧傳說神會死在上元元年的「建午月十三日」，這個年月日是值得我們重新檢討的。上元元年沒有「建午月」，乾元元年也沒有「建午月」。止肅宗最末一年，即是那個沒有年號的「元年」(七六二)，纔可以有「建午月」的名稱。

因爲唐肅宗在上元二年(七六一)九月壬寅(廿一日)忽然下了一道驚人的諭旨，反對改元，反對年號。他說：「……欽若昊天，定時成歲。春秋五始，義在體元，惟以紀年，更無潤色。至于漢武，飾以浮華，非前王之茂典，豈永代而作則？自今已後，朕號唯稱皇帝，其年號但稱元年，去上元之號。其以今……」(此下唐書殘闕，大意是說「其以今年十一月建子爲歲首，月以斗所建辰爲名」[三]。上元二年十一月改稱「建子月」，十二月改稱「建丑月」，次年舊正月改稱「建寅月」，以下到舊四月改稱「建巳月」。

但「建巳月」十八日(丁卯)肅宗就死了。在他死之前兩天，「建巳月」十六日(乙丑)——他又下詔：「元年宜改爲寶應，建巳月爲四月，餘月並依常數，仍依舊以正月一日爲首。」

所以那個沒有年號的「元年」(七六一——七六二)只有六個月，還沒有到「建午月」就改回舊制了。當時並沒有追改上元二年(七六一)五月爲「建午月」。但皇帝廢止新曆的詔書是「建巳月

十六日」方下的，第三天皇帝就死了，太子即位了，「元年」的曆書當然還在通用，寶應元年的新曆大概就沒有製作頒布，也許就不準備製作頒布了。所以全國通用的還是「元年」每月「以斗所建辰爲名」的曆書。所以神會和尙死在洛陽，那兒的和尙還記載他的死日爲「建午月十三日」，那是絲毫不足怪的。……

所以我提議改定神會和尙死在肅宗新改的「元年」（七六二）的五月十三日，年九十三歲。倒推上去，他應該是生在高宗咸亨元年（六七〇），而不是生在高宗總章元年（六六八）。（載一九六八年臺北胡適紀念館版神會和尙遺集附錄）

印順中國禪宗史（一九八三年臺北正聞出版社第三版）認爲胡適考定神會死於肅宗末年（七六二）的五月，「是精確可信的」，但又認爲神會不是活了九十三歲，而是七十五歲。這樣，神會的生年應是武則天垂拱四年（六八八）。

這樣，對神會的生卒年便有五種看法。

學者們重視神會生卒年的考證，原因之一是爲了確定神會師事慧能時的時間。禪宗史書一般都記載神會是在童年投到慧能門下的。曹溪大師傳說神會十三歲來參慧能；壇經惠昕本、德異本、宗寶本因之，圓覺經大疏鈔、景德傳燈錄作年十四；石井本神會語錄（一九三四年日本森江書店刊）後附大乘頓教頌說神會「在幼稚科」「詣曹溪尊者」。如果按神會十三歲初參慧能，依上述五種對神會生年的考證，慧能（生於公元六三八年——唐貞觀十二年）此時的年齡分別是六十一歲、四十三歲、五

十九歲、四十五歲、六十三歲；如果是神會十四歲初參慧能，慧能的年齡則應爲六十二歲、四十四歲、六十歲、四十六歲、六十四歲。慧能死於唐玄宗先天二年（七一三），年七十六。按上述考證，慧能死時，神會年齡應爲二十八歲、四十六歲、三十歲、四十四歲、二十六歲。說法如此不同，何者妥當呢？

王維（六九九——七五九）受神會之託所撰六祖能禪師碑銘說：

弟子曰神會，遇師於晚景，聞道於中年。（全唐文卷三二七）

是說神會在慧能的晚年來到他的門下，在中年之時接受慧能的傳法。按照一般說法，神會投到慧能門下之時也就是「聞道」之始，但上述年十三、四之年顯然不是「中年」。按前述五種考證推出神會初參慧能時慧能的年齡，有的不能說是「晚景」。如何作出令人信服的解釋呢？

一九八三年，位於洛陽龍門西北側的唐代寶應寺遺址，在基建破土時發現了神會的墓，其中有一方塔銘，題爲大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序（下簡稱神會塔銘），明確地講：

享年七十有五，僧臘五十四夏，於乾元元年五月十三日荆府開元寺奄然坐化[四]。

此與宗密圓覺經大疏鈔的說法一樣。據此，神會的生卒年應爲公元六八四——七五八年，即當生於唐嗣聖元年。筆者認爲這個說法是可靠的。神會在安史之亂尚未完全平定的亂世死於遠離洛陽的荆州開元寺，第二年（公元七五九）由「廟堂李公」（當即嗣虢王李巨，時兼河南尹、東京留守。見舊唐書卷一百一十二）等人迎葬於洛陽，置塔。寶應二年（七六三）敕於塔所置寶應寺。永泰元年（七六五）十一月寺

塔建成之際，纔將神會遺骨正式入塔（以上見神會塔銘及大疏鈔卷三之下）。在這種比較復雜的情況下把神會的卒年和死地搞錯是可以理解的。但此神會塔銘爲「門人比丘慧空撰」，「門人比丘法璘書」，自然是可信的。從情理推斷，他們在神會死時就守在身邊，後又一直參加遷葬入塔儀式的。

據此，再對王維的能禪師碑銘的話進行探討。按這個神會生卒年推算，如說神會十四歲（實際不止這個歲數，詳下）參慧能，慧能時爲六十歲，此可說「遇師於晚景」，神會十四歲，即使慧能死時，他纔到三十歲，皆算不上「聞道於中年」。但是，這個「聞」字當是「開」之誤寫，應當是：「遇師於晚景，開道於中年。」「開道」，猶言「開法」，開示佛道，如續高僧傳卷二十五玄爽傳：「又往蘄州信禪師所，伏請開道（原誤『伏開請道』）。」傳法寶紀序謂：「自達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無繫說。」神會在開元八年（七二〇）受敕配住南陽龍興寺，登壇傳法，有壇語行世，並在僧俗間說法，時年三十七歲；開元二十年（七三二）在滑臺大雲寺與北宗僧人辯論，弟子獨孤沛記錄並以此爲主編爲菩提達摩南宗定是非論，時年四十九歲，皆可謂「開法於中年」。如果像一些學者所理解的那樣，「遇師」之時却沒有「聞道」，衹到慧能將死纔「聞道」，是難以說通的。至於爲什麼把「開」字誤寫爲「聞」，這還有必要作進一步的考查。

另外，禪宗史書對神會初參慧能時的年齡的記載也值得探討。如果據圓覺經大疏鈔所載神會曾從神秀三年，在神秀奉詔入東都之時纔南投曹溪，那麼，說神會當時是十三歲或十四歲也難成立。因爲神秀入洛陽是在武周久視元年（七〇〇）或大足元年（七〇一），[五]按神會塔銘生卒年計算，當時神會

應爲十七或十八歲。神會死時，「法臘五十四夏」，雖沒有度過此年的坐夏期(陰曆四月十五日——七月十五日)，但法臘仍包括此年在內，當爲二十二歲受具足戒，時爲中宗神龍元年(七〇五)。就是說，神會是在到曹溪後的第五年或第四年到長安受具足戒的。宋高僧傳說神會「居曹溪數載，後遍尋名跡」；景德傳燈録說「師尋往西京受戒，唐景隆中却歸曹溪」，與此都不矛盾。

如上所述，神會生於唐中宗嗣聖元年(六八四)，死於唐肅宗乾元元年(七五八)，年七十五。年十七八歲到曹溪拜慧能爲師，時爲沙彌，四五年後到西京長安受具足戒，景龍(七〇七——七一〇)年間又回到曹溪，一直住到慧能去世(七一三年)爲止，在慧能身邊學法，慧能死時他纔三十歲。敦煌本壇經載慧能稱「神會小僧」，是有道理的。

與慧能論佛性

敦煌本壇經載神會初到曹溪時與慧能論禪和自性的談話：

又有一僧名神會……問言：「和尚坐禪，見亦不見？」

大師起把打神會三下，却問神會：「吾打汝，痛不痛？」

神會答言：「亦痛亦不痛。」

六祖言曰：「吾亦見亦不見。」

神會又問大師：「何以亦見亦不見？」

大師言：「吾亦見者，常見自過患，故云亦見；亦不見者，不見天地人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」

神會答曰：「若不痛即同無情木石；若痛即同凡夫，即起於恨。」

大師言：「神會，向前見、不見是兩邊，痛、不痛是生滅。汝自性且不見，敢來弄人！」

神會禮拜，更不敢言。大師又言：「汝心迷不見，問善知識覓路；汝心悟自見，依法修行。汝自迷不見自心，却來問慧（按，原作「惠」）能見否？吾不自知，代汝迷不得。汝若自見，〔豈〕代得吾迷？何不自修，問吾見否？」

在慧能的禪法思想中，主張既要分辨任何事物的兩個互相對立的方面，如常與非常、善與非善、淨與垢等，又要把握它們之間的不一不異的「實性」（「無二之性」，亦稱「佛性」）[六]，這樣纔算達到覺悟。神會問坐禪「見亦不見」，本身包含着對慧能的一種試探，如回答「見」，或回答「不見」，都會被看做是「邊見」，無論從般若中觀學說，還是從涅槃佛性之說，都是不允許的。慧能從「不二入」的法門作了回答，並有針對性地指出：「見不見是兩邊，痛不痛是生滅」，又批評說：「汝自性且不見，敢來弄人！」主張自己識心見性，自修自悟。神會當即領悟，從此在慧能身邊學習禪法。

約成書於唐建中二年（七八一）的曹溪大師別傳中記載慧能說法：「我有法，無名無字，無眼無耳，無身無意，無言無示，無頭無尾，無內無外，亦無中間，不去不來，非青黃赤白黑，非有非無，非因非果……此是何物？」神會回答：「此是佛之本源。」慧能問：「何是本源？」神會回答：

本源者，諸佛本性……佛性無名字，因和上問故立名字，正名字時，即無名字。

慧能打神會三下，至夜問：

大師問沙彌：「我打汝時，佛性受否？」答云：「佛性無受。」大師問：「汝知痛否？」沙彌答：「知痛。」大師問：「汝既知痛，云何道佛性無受？」沙彌答：「豈同木石？雖痛而心性不受。」大師語沙彌曰：「節節支解時，不生嗔恨，名之無受。我忘身爲道，踏碓直至跨脫，不以爲苦，名之無受。汝今被打，心性不受。汝受諸觸如智證，得真正受三昧。」

「沙彌」指神會。這裏議論是「佛性」問題。慧能認爲佛性無形無象，無來無去，本來無有名字，但却是「佛之本源」。人皆有此「佛性」（或「心性」），受到外來刺激時，它本身沒有痛癢感覺，祇是皮肉有感受。實際是把所謂「佛性」當成是主宰肉體的神性（靈魂），是達到覺悟解脫的內在精神依據，但又不可執著。神會的回答與慧能的見解一致，受到慧能的賞識。但曹溪大師別傳說神會由此「密受付囑」是不可信的。

這段記載後來被元代德異本、宗寶本六祖壇經吸收，但文字有縮減變動，並有慧能批評神會「祇成箇知解宗徒」的話。

在宗密中華傳心地禪門師資承襲圖中也有神會初見慧能的談話，說是引自祖宗傳記。曰：

和尚問：「知識遠來，大艱辛。將本來否？」答：「將來。」（問）：「將有本，即合識主。」答：「神會以無住爲本，見即是主。」大師云：「遮沙彌爭敢取次語。」便以杖打。神會杖下思惟：「大善知識歷

劫難逢，今既得遇，豈惜身命！」

圓覺經大疏鈔卷三之下，祖堂集卷三所載略同，當取自同一來源。所謂「無住爲本」，最早出現在維摩詰經（鳩摩羅什譯本）的觀衆生品中，文殊菩薩問，維摩詰答。「又問：善不善孰爲本？答曰：身爲本。又問：身孰爲本？答曰：欲貪爲本。又問：欲貪孰爲本？答曰：虛妄分別爲本。又問：虛妄分別孰爲本？答曰：顛倒想爲本。又問：顛倒想孰爲本？答曰：無住爲本。又問：無住孰爲本？答曰：無住則無本，文殊師利，從無住本立一切法。」這是說從「無住」這一本源，產生世俗認識（「顛倒想」和「虛妄分別」），再產生世俗情欲要求，然後有世俗生活和道德規範，並形成世俗世界……，此即「從無住本立一切法」。那麼什麼是「無住」呢？在般若理論中它與「無生」、「空」、「本無」、「畢竟空」是一個意思，既是大乘佛教所鼓吹的宗教本體，也是一種與此本體相應的精神境界。據稱達到至高覺悟境界必須體認「無生」、「無住」，故它又與「諸法實相」、「法性」、「佛性」等概念相通。堅守「無住爲本」，而不產生世俗認識和欲求，即對客觀外界精神的和物質的生活、修行活動等，都沒有任何一種價值判斷、心理趣向或追求，沒有特定的觀念和願望，據稱就可擺脫生死煩惱，最後達到解脫。金剛般若經是南宗特別推崇的一部經，其中說：「菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提（按，意爲最高覺悟）心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心」，「應無所住而生其心」。是說應在不執著任何心、物的條件下而形成覺悟心、清淨心。在南宗禪法中，「無住」和「無念」是屬於同一系列描述禪觀境界和要求的用語。

所謂「見即是主」，是說「知見」、「知解」、「真知」，是達到覺悟的依據。實際上，這個「見」就是神會

後來傳法中強調的「知」，是與所謂「眞如」、「佛性」相契合的認識，如石井本神會語録（本書南陽和尚問答雜徵義之二）上有：

本自性淸淨，體不可得故。如是見者，即是本性；若人見本性，即坐如來地……如是見者，謂無所得，無所得者，即是眞解脱……如是知者，即是如來應供正遍知。

神會重知解，說「知之一字，衆妙之門」（禪源諸詮集都序卷二）。

敦煌本六祖壇經記載慧能死前法海等弟子都涕淚悲泣，「唯有神會不動，亦不悲泣。六祖言：神會小僧，却得善不善等，毀譽不動。餘者不得。」這自然是一種贊譽之詞。「善不善等」，是不因善而追求，不因不善而棄捨，是採取「不二」的態度；「毀譽不動」，可以說是不受外界左右、影響的一種「無念」、「無住」的心理境界。

據以上所述，神會在慧能門下的時候，已形成了他以後禪法思想的一些主要內容，如佛性爲「佛之本源」、「不二」的思維方法、「無住爲本」、重知見、「佛性無受」等。當然，這些思想在以後又有不同程度的發展。

宣傳頓教禪法爲南宗爭正統

宋高僧傳卷八神會傳載：

居曹溪數載，後遍尋名跡。開元八年（七二〇）勅配住南陽龍興寺。續於洛陽大行禪法，聲彩

發揮。先是兩京之間皆宗神秀，若不淰之魚鮪附沼龍也。從見會明心六祖之風，蕩其漸修之道矣。南北二宗，時始判焉。致普寂之門，盈而後虛。

概括了在慧能死後神會的活動情况。

南陽（今河南南陽市）屬鄧州（治今河南鄧縣），在唐東都洛陽正南方。神會因奉勅住南陽龍興寺，被尊稱爲南陽和尚。據曾任唐山（今浙江昌化縣）主簿劉澄所集録的南陽和尚問答雜徵義（因長期在敦煌遺書中没有發現此文標題，稱爲神會語録或神會録）記載，神會在南陽龍興寺期間，曾廣泛地在僧俗之間宣傳南宗頓教禪法。與當時朝廷官員、士大夫發生直接交往的有：户部尚書王趙公、崔齊公、禮部侍郎蘇晉、潤州刺使李峻、張燕公、侍郎苗晉卿、嗣道王、常州司户元思直、潤州司馬王幼琳、侍御史王維、蘇州長吏唐法通、揚州長吏王怡、相州别駕馬擇、給事中房琯、峻儀縣尉李寃、内鄉縣令張萬頃、洛陽縣令徐鍔、南陽太守王弼等。其中有的人也許是神會到洛陽時交往的。現結合介紹部分人的事迹，把神會與他們説法的内容作概要介紹（七）。

户部尚書王趙公，名琚，舊唐書卷一〇六有傳，唐玄宗先天二年（七一三）因參與除太平公主及其同黨有功，拜户部尚書，封趙國公，此後曾久任外郡，一度被削封。所任外郡中有滑州，開元二十年前「又復其封」。此後歷任鄜州和同、蒲、通、鄧、蔡五州刺史。神會與他交往的時間，當是他任滑州或鄧州刺史的時候，在天寶元年（七四二）之前。神會在開元二十年於滑州治所滑臺（白馬）與北宗僧人辯論，定禪宗「是非」、「宗旨」，而南陽則是鄧州所轄的一個縣。

王琚用偈向神會問法華經譬喻品中所載用三車（羊車、鹿車、牛車）喻「三乘」，用白牛大車喻「佛乘」的道理。神會回答：

　　若爲迷人得，一便作三車；若約悟人解，即三本是一。

主張會三歸一。對領悟佛教真諦的人來說，三乘（聲聞、緣覺、菩薩）之說祇是權宜方便的說法，「三車本是一」，實際上只有「一佛乘」。按照佛乘（亦可稱菩薩乘、大乘）的教義，人人皆可成佛。

崔齊公，當即舊唐書卷九十九所載的崔日用或其子崔宗之。崔日用，滑州靈昌人，因參與玄宗討平韋后之黨，受任黃門侍郎，封齊國公。先天二年（七一三）因預謀誅殺太平公主黨羽，拜吏部尚書，後出外任常州、汝州刺史，開元十年（七二二）死，子宗之襲封。很可能崔日用在開元八九年（七二〇或七二一）任汝州刺史時會見神會並討論禪法。汝州在鄧州之北，治今河南臨汝。當時神會已在離此不遠的南陽龍興寺傳法。其子宗之，是杜甫飲中八仙歌中的「八仙」之一，詩云：「宗之蕭灑美少年。」

崔齊公向神會問禪定的道理。神會回答：「神無方所，有何定乎？」主張「心、定俱無」。

　　問：心、定俱無，若爲是道？答曰：道祇没道，亦無若爲道。問：既言無若爲，何處得只没道？

　　答：今言祇没道，爲有若爲道。若言無若爲，祇没亦不存。

神會實際在用般若空義論證禪定空無所有，名相不可執著的道理。禪定無相，道亦無相，無相爲空，即爲實相。「若爲是道」，即「何爲是道」？神會在回答中說，「道」不可得，故「道祇没道」，也無所謂「何爲是道」道種執著名相的問話，最後連「祇没道」也不成立。這正是南宗頓教的一個重要主張。

「禮部侍郎」蘇晉是唐中宗時任户部尚書的蘇珦之子，舊唐書卷一百有傳。唐玄宗開元十四年（七二六）任吏部侍郎，後出任汝州刺史。舊唐書卷一百九十齊澣傳亦言蘇晉任吏部侍郎，說用户部侍郎蘇晉與澣爲吏部侍郎，當時以爲高選。看來神會語録說蘇晉是「禮部侍郎」是誤寫。杜甫飲中八仙歌中有：「蘇晉長齋繡佛前，醉中往往愛逃禪。」據此他是個持齋戒喜坐禪的佛教徒。

蘇晉問神會什麼是「大乘」，什麼是「最上乘」？神會回答：菩薩是「大乘」，佛是「最上乘」。「大乘」要行施捨，「觀三事（當指身、口、意三業，或指蘊、處、界三科）體空，乃至六波羅蜜亦復如是」。所謂「最上乘」是：

但見本自性空寂，即知三事本來自性空，更不復起觀，乃至六（原作「亦」）度亦然。

所說「最上乘」實指南宗「如來禪」。神會在答志德法師問中說：「今既不說五乘，唯言衆生入佛知見。約斯經義，祇顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸，相應義也。謂見無念。見無念者，謂了自性；了自性者，謂無所得；以其無所得，即如來禪。」此「如來禪」主張識心見性，重「無念」（「不復起觀」即屬「無念」），重頓悟。

張燕公，即張說，舊唐書卷九十七有傳。唐玄宗先天二年（七一三）參與除太平公主黨羽有功，徵拜中書令，封燕國公。唐代著名政治家、文學家。傳謂「前後三秉大政，掌文學之任凡三十年」。武則天時曾撰三教珠英，有文集三十卷行世。卒於開元十八年（七三〇）。

張說曾就南宗禪法中的重要法門——「無念法」，向神會提問：

禪師日常說無念法，勸人修學，未審無念法有無？

並就神會的回答深入質問。神會回答的要點是：無念法既不可斷言爲「有」，也不可斷言爲「無」，因爲它既不同於世俗世界的「有」，也不同於世俗世界的「無」。只是在言談時纔給它起個名稱，實際上是不可表述，不能言說的。神會是把無念法說成是衆生秉有的佛性的，說：

若以衆生心浄，自然有大智慧光，照無餘世界。

它不是一般的物件，雖「見」（見性）而無，所謂「見無物即是真見、常見」。可見，在神會的禪法中，「無念法」既是修禪的一種指導原則，又是達到覺悟的內在依據——心性、佛性，還是覺悟的精神境界。神會與張說的解釋，側重於後兩種含義。

侍郎苗晉卿，舊唐書卷一百一十三有傳。唐玄宗開元二十三年（七三五）遷吏部郎中，二十九年（七四一）拜吏部侍郎，直到天寶二載（七四三）被貶出京。卒於永泰元年（七六五）。

在苗晉卿任吏部侍郎時，曾向神會問如何修道可以達到解脫。神會援引金剛經回答說：應得「無住心」，「但得無住心，即得解脫」。又說：

無住體上，自有本智，以本智能知，常令本智而生其心。

可以認爲，「無住心」也就是「無住體」，是通過修持南宗禪法所達到的與所謂真如、佛性相應的一種心理狀態，在這種狀態下，能使本來具有的智慧顯現，產生清浄心，達到覺悟。「無住」與「無念」一樣，是南宗禪法中的重要概念，它要求修行者對任何事物無所取捨，而應超脫於它們之上。

嗣道王，當爲李微之子李鍊，舊唐書卷六十四有傳。李微是唐高祖的曾孫，神龍初（七〇五）封爲嗣道王，景雲元年（七一〇）卒。子李鍊在開元二十五年（七三七）襲封嗣道王。從年代上看，神會會見的嗣道王就是李鍊。

李鍊問神會：

無念法者，爲是凡夫修，爲是聖人修？若是聖人修，即何故令勸凡夫修無念法？

這是個十分實際的問題。如果把南宗「無念」禪法説成是一切禪法中的最優越的禪法，那麽，一般人可以修持嗎？神會巧妙的運用「無二」之理進行回答，説無念法雖屬聖人法，但「凡夫若修無念者，即非凡夫也」。又對「無念」的含義作解釋：「無者無有二法（按，指善惡、垢净以至凡聖等對立的事物觀念），念者唯念真如」：

所言念者，是真如之用；真如者，即是念之體。以是義故，立無念爲宗。若言無念者，雖有見聞覺知，而常空寂。

此意本取自六祖壇經，是説修禪者應以「無念」爲準則。它的含義，正如把「無念」二字分開解釋的那樣：「無」是取消對事物所持的有無、邪正、善惡等對立性的觀念；「念」是使心理狀態與真如相應。修無念法不是叫人脱離現實的世俗社會，而是在思想上不受外界的影響，沒有任何特定心理趨向或追求。

王維，字摩詰，開元九年（七二一）進士擢第。舊唐書卷一百九十下本傳載：「歷右拾遺、監察御史、左補闕、庫部郎中。」後任吏部郎中。南陽和尚問答雜徵義稱「侍御史王維」，可能是在任監察御史之

後。據舊唐書·職官志載，御史臺有監察御史（正八品上）、侍御史（從六品下），王維當是從監察御史升任侍御史，時間當在開元中期（公元七二七年前後）。

王維通過神會的門人劉相倩，請神會和同寺的慧澄禪師到南陽郡的臨湍驛，談論佛法達數日之久。王維問怎樣修道纔能達到解脫？神會回答：

衆生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脫。

王維聽了十分驚奇，說：「大奇！曾聞大德皆未有作如此說。」向在座的寇太守、張別駕、袁司馬等說：「此南陽郡有好大德，有佛法甚不可思議！」

神會講的就是南宗禪法的主張——「無念」。按照這種禪法，衆生心性本净，不假外修，如果打算（「起心」）求取什麽，捨棄什麽，有意修證覺悟解脫，都是「妄心」所爲，只能妨礙達到解脫。實際是主張寄坐禪、修道於自然無爲，於日常生活之中。此雖來自慧能，但神會有所發展。對此，後面還將詳論。

在神會大力宣傳南宗禪法的時候，並非没有反對者。即使與神會同寺的慧澄禪師，在定慧關係問題上也有不同的見解。就在王維向南陽郡官員贊譽神會的時候，寇太守就指出二人「見解並不同」。王維立即問有何不同？神會作了回答。大意是：慧澄主張「先修定以後，定後發慧」，即智慧是借助修習禪定以後得到的，而神會主張「定慧俱等」，說：

言定者，體不可得；所言慧者，能見不可得體，湛然常寂，有恒沙巧用，即是定慧等學。

傳統禪學及北宗禪法，皆主張通過坐禪入定，然後觀想義理，引發佛教智慧。此即先定後慧，從定發

慧。從慧能開始，主張「定慧等」，認爲「定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用，即慧之時定在慧，即定之時慧在定〔八〕」。這種説法的用意是反對固守傳統的坐禪儀式，認爲能達到「識心見性」的目的，一切皆可稱之爲「定」，此時「定」也就是「慧」。「定慧等」是以體認本具清浄佛性爲前提的。神會説「若定慧等者，名爲見佛性」，就包含這個意思。他風趣地對王維説「正共侍御語時，即是定慧俱等」，表示在談笑起坐中也包含有定，有慧，而不一定非得打坐不可。

王維此後大概與神會之間還有交往，曾受神會之託撰六祖能禪師碑銘（唐文粹卷六十三、全唐文卷三二七等），時間至遲在神會去世之前。舊唐書王維傳載，王維與其弟王縉俱奉佛，「居常蔬食，不茹葷血，晚年長齋，不衣文綵」，「在京師日飯十數名僧，以玄談爲樂」，「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦爲事」。在與王維交往的僧人中大概包括神會。王維死於神會死後的第二年，即乾元二年（七五九）。

給事中房琯（原本作「綰」），舊唐書卷一百一十一有傳。唐玄宗開元二十二年（七三四）拜監察御史，天寶元載（七四二）拜主客員外郎，五載（七四六）擢試給事中，賜爵漳南縣男，不久被貶任外職。神會在天寶四載（七四五）入洛陽住荷澤寺，房琯與他相見大概在任給事中不久的時候。

房琯向神會問「煩惱即菩提義」。神會以虛空本無動静、明暗爲喻，説明「迷悟雖即有殊，菩提心元來不動」，意爲衆生本具佛性（「菩提心」亦可理解爲佛性），不因迷、悟而有改變，從一切衆生皆可「識心見性」，自悟成佛來説，煩惱即是菩提。又説，所謂迷悟的説法，是對根底淺的人説的，對「上根人」來説，迷也就是悟，因爲衆生所擁有的「菩提心」並没有因「迷」而消滅，「菩提無去來今」。

神會還就其他州縣官員的詢問，回答了有關什麼是道？世界上有沒有佛？真如似何物？以及一切衆生皆有佛性，爲什麼有的見，有的不見（「見性」）？衆生佛性與佛佛性有何差異？佛教的「因緣」與道教的「自然」是什麼關係？佛教的「自然」是什麼……等問題。從中不僅可以瞭解神會與上層社會人物的交往及其佛學思想，也可以瞭解唐代官僚士大夫信徒所關心的佛教問題，很有歷史價值。

據南陽和尚問答雜徵義，神會與僧人之間也有廣泛交往，對許多佛教問題進行討論。與神會探討或辯論佛法的僧人有：真法師、廬山法師、慧（原作「惠」）澄禪師、神足師、魏郡乾光法師、悊法師、志德法師、蔣山義法師、義誾法師、廬山簡法師、牛頭龐法師、羅浮山懷迪禪師、牛頭山袁禪師、齊寺主、行律師、弟子比丘無行及崇遠法師等。其中的崇遠，當是北宗禪僧或贊同北宗禪法的僧人。據神會弟子所編菩提達摩南宗定是非論，崇遠是滑臺大雲寺的僧人（「當寺崇遠法師者……」），「兩京名播，海外知聞，處於法會，詞若湧泉，所有問語，實窮其原。提婆之後，蓋乃有一。時人號之山東遠」。開元二十年神會在滑臺大雲寺所舉行的無遮大會（僧俗貴賤皆可參加的法會）上，把崇遠當作是北宗代表，與之激烈辯論。神會平時與上述僧人討論或辯論的佛法有這樣一些內容：空、色空關係、中道、常與無常、真如、佛性、定慧關係、頓悟與漸悟、一行三昧、懺悔能否滅罪、佛心與衆生心、誦持金剛般若經的功德等，其中與崇遠主要辯論南北二宗誰爲正統及禪法頓漸問題（詳後）。

唐宗密圓覺經大疏鈔卷三之下神會傳說：

因南陽答〔王趙〕公三車義，名漸聞於名賢。

神會是在天寶四載（七四五）應兵部侍郎宋鼎之請入洛陽的。此前神會以南陽龍興寺爲中心，與朝中大臣、地方官吏、各地僧人發生聯繫，向他們宣傳南宗頓教禪法。現存南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語當爲神會在這個期間説法的記録。神會登壇向僧俗信徒演説南宗頓教禪法，先帶領衆人發菩提心（發誓願達到最高覺悟），禮佛懺悔，然後宣説佛法。主要内容有：

1 戒、定、慧「三學等」，「妄心不起名爲戒，無妄心名爲定，知心無妄名爲慧」，是把三學統一在清净的「心性」（佛性）之上。

2 衆生皆有佛性，只因被煩惱覆蓋不能解脱，「要因善知識指授，方乃得見，故即離流浪生死，使得解脱」。

3 禪法「立無念爲宗」，「不作意取净」及「取空」、「取涅槃」，「一切善惡，總莫思量」，使心「無住」，「種種運爲世間，不於事上生念，是定慧雙修」。修行者應不脱離世間，自修自悟，「起心外求者，即名邪求」。批評北宗的「凝心入定，住心看净，起心外照，攝心内證」的漸教禪法。

神會在應請入洛陽之前曾到過洛陽西北方的滑州。唐玄宗開元二十年（七三二）在此州治所滑臺（白馬）的大雲寺舉辦「無遮大會」。神會鄭重宣告：「今日説者，爲天下學道者辨其是非，爲天下學道者定其宗旨。」當場與大雲寺的崇遠法師展開辯論，主要論旨有兩個：

1 北宗神秀、普寂没有祖傳袈裟，不是禪門正統。

2 北宗禪法主張漸悟，南宗主張頓悟，頓門優於漸門。

神會應請入住洛陽後，仍在不同場合宣傳這種看法。弟子獨孤沛以神會在開元二十年與北宗僧人辯論的言論爲主，又吸收他的説法片斷，進行整理，撰爲菩提達摩南宗定是非論。

禪宗北宗是指以神秀（？——七〇六）、法如（六三八——六八九）等人爲代表的禪派。他們都是禪宗五祖弘忍的弟子。弘忍（六〇二——六七五）繼道信之後在蘄州黄梅縣的東山（馮茂山）傳法，著名弟子有神秀及資州智詵、白松山劉主簿、莘州惠藏、隨州玄約、嵩山老安（慧安）、潞州法如、揚州高麗僧智德、越州義方、安州壽山玄賾，還有韶州的慧能[九]。弘忍死後，慧能以韶州曹溪（今廣東韶關市南）爲傳法中心，向南方各地傳授頓教禪法，稱南宗；神秀、法如等人以洛陽及長安兩京爲中心在廣大北方地區傳漸教禪法（按，「頓漸」是按慧能南宗的説法，北宗自己不承認爲漸教），被人們稱爲北宗。南北二宗也被稱爲「南頓北漸」。法如早死。神秀以荆州當陽（在今湖北）玉泉寺爲中心開法傳禪，弟子很多，名聲遠揚。武周久視元年（七〇〇）或大足元年（七〇一）詔請神秀到洛陽。張説荆州玉泉寺大通禪師碑銘説：

久視年中，禪師春秋高矣。詔請而來，趺坐覲君，肩輿上殿。屈萬乘而稽首，灑九重而宴居。傳聖道者不北面，有盛德者無臣禮。遂推爲兩京法主，三帝（武則天、中宗、睿宗）國師。（全唐文卷二三一）

神秀此後一直住在洛陽弘法，死於中宗神龍二年（七〇六），歸葬於當陽玉泉寺。中宗命考功員外郎武平一宣旨，命神秀的弟子普寂（六五一——七三九）「統領徒衆，宣揚釋教」（李邕大照禪師碑銘，載全唐

文卷二六二)。神秀的其他弟子義福(六五八——七三六)、景(或作「敬」)賢(六六〇——七二三)、惠福等人，也都有名，都受到朝野的尊崇。

法如、神秀死後，弟子們對誰繼弘忍爲六祖，開始並沒有一致意見。法如死後，立於嵩山會善寺的唐中岳沙門釋法如禪師行狀碑(文見金石續編卷六)，說從菩提達摩以來的傳法世系是：

入魏傳可，可傳粲，粲傳信，信傳忍，忍傳如，當傳之不可言者，非曰其人，孰能傳哉？

是說：菩提達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——法如，以法如爲六祖。約撰於開元四年至二十年(七一六——七三二)之間的杜朏傳法寶紀〔一〇〕，繼承此說，又加以發展，說菩提達摩傳慧可之後：

慧可傳僧璨，僧璨傳道信，道信傳弘忍，弘忍傳法如，法如及乎大通(按，大通是神秀謚號)。

然而在神秀死後不久由張說撰的大通禪師碑銘中所述的禪法世系是：菩提達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——神秀，明確地奉神秀爲六祖。神秀和玄賾的弟子净覺所撰楞伽師資記(約撰於開元元年至四年，公元七一二——七一六)也以神秀承弘忍之後。普寂之時請人在嵩山立碑，自以七祖自居。神會在滑臺大雲寺與崇遠辯論時曾提到這點：

今普寂禪師在嵩山竪碑銘，立七祖堂，修法寶紀，排七代數……。

普寂禪師爲秀和上竪碑銘，立秀和上爲第六代。今修法寶紀，又立如禪師爲第六代，誰是誰非？請普寂禪師子細自思量看。(南宗定是非論)

引文前一段是說普寂立碑尊神秀爲六祖，而自己以七祖自許。此碑即唐李邕所撰寫的嵩岳寺碑。

當時寺主是堅意，是普寂之姪，派道奐禪師請李邕撰寫碑文。其文中有：

達摩菩薩傳法於可，可付於璨，璨受於信，信恣於忍，忍遺於秀，秀鍾於今和上寂。皆宴坐林間，福潤寓內。（全唐文卷二六三）

所引的後一段是神會批評嵩岳寺碑立神秀爲六祖與傳法寶紀立法如爲第六祖是互相矛盾的。實際上傳法寶紀的作者是杜朏，他撰此書是否受普寂或其門人之託還是有問題的。普寂本人並不承認神秀繼法如之後。同樣是李邕在普寂死後爲他寫的大照禪師塔銘中記載，開元二十七年（七三九）普寂臨死前對門人說：

吾受託先師（按，指神秀），傳茲密印，遠自達摩菩薩導於可，可進於璨，璨鍾於信，信傳於忍，忍授於大通，大通貽於吾，今七葉矣。（全唐文卷二六二）

普寂對達摩以來七代傳承世系的看法是十分明確的。上述對法如、神秀誰爲六祖的不同看法，反映了北宗內部對禪宗傳法世系的見解並非一致。

神會在南陽、滑臺開展傳法活動的時候，正值普寂、義福等北宗禪師受到朝野尊崇的時候。神會在滑臺大雲寺向北宗發起論戰，批評北宗不是禪門正統，真正繼承菩提達摩直至弘忍法統的是慧能而不是神秀，也不是法如；北宗的禪法主張漸悟，不可能引導信徒達到解脫。這種論調不可能不引起普寂及其門徒、廣大崇拜者的震驚和忌恨。因此，神會接連受到迫害，遇到挫折是十分自然的。

宗密圓覺經大疏鈔中的神會傳載：

因洛陽詰北宗傳衣之由，及滑臺演兩宗真僞，與崇遠等持（按，原「持」作「詩」字）論一會，具在南宗定是非論中也。便有難起，開法不得。

然能大師滅後二十年中，曹溪頓旨沉廢於荆吴，嵩岳漸門熾盛於秦洛（按，原作嵩嶽，此從宗密圓覺經略疏鈔卷四）。普寂禪師，秀弟子也，謬稱七祖，二京法主，三帝（按，此當指唐中宗、睿宗、玄宗）門師。朝臣歸宗，敕使監衛，雄雄若是，誰敢當衡？嶺南宗徒（按，原作「途」），甘從毁滅……。

荷澤（按，即神會）親承付屬，〔詎〕敢因循？直入東都，面抗北祖，詰普寂也。龍鱗虎尾，殉命忘軀。俠客沙灘五臺之事，縣官白馬，衛南盧、鄭二令文事，三度幾死。商旅縗服，曾易服執秤負歸。百種艱難，具如祖傳（按，當即宗密禪門師資承襲圖中所説的祖宗傳記）。

引文中除有關神會遇難的記述因文字過於簡略不好理解外，其它還比較清楚。

根據這段文字，神會在應兵部侍郎宋鼎之請正式入住洛陽之前，也曾到洛陽與北宗辯論過（「因洛陽詰北宗傳衣之由」，「直入東都，面抗北祖」），而在滑臺開無遮大會與北宗進行的辯論是規模最大的一次。以普寂爲首的北宗受到朝廷的尊崇和保護，在秦洛兩京廣大地區很有勢力。他們對神會的詰難、批評予以回擊，使神會三度幾乎喪命。具體起因是：俠客之事（沙灘、五臺，意不明，或爲發生事的地方）、滑州衛南縣（今河南滑縣與濮陽之間）盧、鄭二位縣令的文書之事。爲這些事或被送往白馬（滑臺）縣衙吃官司，或受到人身迫害，曾三次幾乎死去。「商旅縗服，曾易服執秤負歸」，大概是過往商旅

發現垂危的神會，給他換上衣服，穿上喪服把他背回去。從宗密的文意來看，神會受迫害的背景是北宗所爲。

前面提到，神會碰到趙國公王琚，並同他談論法華經「三車」義之後，纔在官僚上層出了名，時間當在開元後期。天寶四載（七四五）應宋鼎之請入洛陽，是意味着宋鼎已在洛陽爲他準備了寺院，此或即荷澤寺。神會被稱爲荷澤神會、荷澤大師，皆由此寺名而來。

神會入居洛陽荷澤寺以後，向僧俗信徒大力宣傳慧能的南宗禪法，批評北宗的禪法。歷代法寶記記載：

東京荷澤寺神會和尚每月作壇（按，原作「檀」）場，爲人説法，破清净禪，立如來禪；立知見，立言説，爲戒定慧，不破言説。云：正説之時即是戒，正説之時即是定，正説之時即是慧（原本「慧」皆作「惠」）。説無念法，立見性。

自然，神會作壇場説法，並非始於此時，在南陽龍興寺及以後一段時期内也曾多次進行過。現存壇語即爲那個時期登壇説法的記録。有的學者據圓覺經大疏鈔中「便有難起，開法不得」，便認爲神會在洛陽是在安史之亂後的事。這是不妥當的。這句實際是講神會在應宋鼎之請入居洛陽荷澤寺以前的事，原意是遭難之後不能繼續「開法」，並不意味着遭難之前未曾「開法」，而所説的難，即「縣官白馬」等事。

引文中所説的「清净禪」，當指北宗傳承的禪法，因主張「觀心」（也稱「看心」）、「看净」（通過看上下四方「無物」，體認「實相」，使心清净）〔一〕，故有此稱。宗密圓覺經大疏鈔卷三之下據神秀曾作「時時勤

拂拭，莫使(或「莫遣」)有塵埃」的呈五祖偈，稱北宗禪法的主要特色是「拂塵看淨」。

所謂「如來禪」是指慧能的南宗禪法。宗密禪源諸銓集都序中列舉了五種禪：外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、「最上乘禪亦名如來禪」。這最後一種禪，即是神會說的「如來禪」。在問答雜徵義中，神會與志德法師、門人蔡鎬都說過「如來禪」，無非是「無念」、「無住」，領悟自性本來清淨。在南宗定是非論中也提到如來禪。關於重視「知見」，在壇語中多有記載。至於「立言說」，在現存神會文錄中雖不見記載，但神會重視金剛經，宣傳誦持此經的功德。引文中的「正說之時即是戒……」，也不見於現存的壇語等文錄之中。對於神會的禪法，後面將專作介紹。

神會以荷澤寺爲中心，繼續與北宗論戰。歷代法寶紀載：「天寶八載中，洛州荷澤寺亦定宗旨。」這當是有根據的。神會還有針對性地建立慧能的靈堂，立碑述六代祖師世系。宋高僧傳卷八慧能傳載：

> 會於洛陽荷澤寺崇樹能之真堂，兵部侍郎宋鼎爲碑焉。會序宗脈，從如來下西域諸祖外，震旦(按，即中國)凡六祖，盡圖繢其影。太尉房琯作六葉圖序。

這裏所說中國六祖自然是菩提達摩——慧可——僧璨——道信——弘忍——慧能，是否認以神秀或法如爲六祖的。據金石錄卷七，宋鼎(誤作「宋泉」)所撰碑名是唐曹溪大師碑，時間是天寶十一載(七五二)二月。由於神會的努力，人們對曹溪慧能及其禪法有了更多的瞭解，信徒也日增。宋高僧傳·神會傳說：「致普寂之門，盈而後虛。」圓覺經大疏鈔卷三之下說：「曹溪了義大播於洛陽，荷澤頓門派流於天下。」雖有些誇張，但確實反映了南宗迅速發展的事實。

當然，與神會同時傳播南宗禪法的還有慧能的其他弟子，如南岳懷讓（六七七——七四四）及其弟子馬祖道一（七〇九——七八八）在今湖南、江西，青原行思（六七一——七三八）及其弟子石頭希遷（七〇〇——七九〇）在今江西、湖南，還有如歷代法寶記所說「范陽到次山有明和上」，「太原府有自在和上」，並是第六祖師弟子，說頓教法」。其他還有一些，如景德傳燈錄卷五所載，有韶州法海、吉州志誠、匾檐山曉了、河北智隍、洪州法達、壽州智通、江西志徹、信州志常、廣州志道、永嘉玄覺、司空山本淨、婺州玄策、曹溪令韜、南陽慧忠等。

然而北宗在中原地帶畢竟勢力強大，圓覺經大疏鈔稱之爲「勢力連天」。就在神會傳教取得很大進展的時候，他再次受到打擊。宋高僧傳神會傳說：

> 天寶中，御史盧奕阿比於寂，誣奏會聚徒，疑萌不利。玄宗召赴京，時駕幸昭應，湯池得對，言理允愜。勅移住均部，二年敕徙荆州開元寺般若院住焉。

圓覺經大疏鈔卷三之下說：

> 天寶十二年被譖聚衆，敕黜弋陽郡，又移武當郡。至十三載，恩命量移襄州，至七月，又敕移荆州開元寺。皆北宗門下之所（毀）也。

盧弈（奕），舊唐書卷一百八十七有傳，天寶初年任兵部郎中，八載（七四九）轉給事中，十一載（七五一）爲御史中丞，十四載（七五五）在安史之亂中被安祿山殺死。從宋高僧傳神會傳的記載來看，他是尊崇普寂的。由於他劾奏神會聚衆陰謀作亂，神會被召至長安受審問，後被貶逐到弋陽郡（原光州，治所

在今河南潢川)、均州(治武當，在今湖北均縣)，天寶十三載(七五四)又被放逐到襄州(治所在今湖北襄樊)，不久又被送到荊州(治所在今湖北江陵)開元寺。在不到二年的時間内被貶逐至四個地方，此時神會已是個七十一歲高齡的老人了。

南宗正統和神會七祖地位的確立

就在神會被貶逐，遷徙各地的時候，發生了震驚全國的安史之亂。唐玄宗開元、天寶之際(八世紀中期)，是唐王朝由盛而衰的轉折時期。政治日益腐敗，社會危機四伏，中央集權削弱，藩鎮割據勢力相繼而起。天寶十四載(七五五)冬，平盧、范陽、河東三鎮節度使安祿山以討伐楊國忠爲名，在范陽(治今北京)起兵叛亂，南下攻陷洛陽，次年稱帝，攻入長安。同時命其部下史思明佔據河北十三郡之地。玄宗逃往今之四川，肅宗即位於靈武(今屬寧夏)。肅宗至德二年(七五七)，安祿山在洛陽被其子安慶緒殺死，唐將郭子儀等率軍收復長安、洛陽。直到唐代宗廣德元年(七六三)纔最後平定叛亂。

在平定安史之亂中，軍需糧草供應困難。唐朝政府賣官鬻爵和納錢度僧尼道士以斂錢供軍需。先是「楊國忠設計，稱不可耗正庫之物，乃使御史崔衆於河東納錢度僧尼道士，旬日間得錢百萬」(舊唐書卷四十八食貨志上)。肅宗即位後，至德元載(七五六)十月「彭原郡(在今甘肅鎮遠之東)以軍與用度不足，權賣官爵及度僧尼」(舊唐書卷十肅宗紀)。此後，朝廷把這種辦法推廣到各地，神會以其名望，

也被派上了用場。宋高僧傳‧神會傳說：

副元帥郭子儀率兵平殄，然於飛輓（按，即「飛芻輓粟」，指運送糧草）索然，用右僕射裴冕計，大府各置戒壇度僧。僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍須。

初洛都先陷，會越在草莽，時盧弈爲賊所戮，羣議乃請會主其壇度。于時寺宇宮觀鞠爲灰燼，乃權設一院，悉資苫蓋，而中築方壇。所獲財帛，頓支軍費。代宗（按，時爲廣平王，天下兵馬元帥）、郭子儀收復兩京，會之濟用頗有力焉。

關於納錢度僧之事，佛祖統紀卷四十說：

帝在靈武，以軍需不足，宰相裴冕請鬻僧道度牒，謂之香水錢。

佛祖歷代通載卷十三於丁酉（至德二載，公元七五七）年下載：

勅五嶽各建寺廟，選高行沙門主之，聽白衣能誦經五百紙者度爲僧，或納錢百緡請牒剃落，亦賜明經出身。及兩京平，又與關輔諸州納錢度僧道萬餘人。進納自此而始。

讓我們先把其中幾個歷史事實搞清楚。據舊唐書有關紀傳，天寶十四載（七五五）七月肅宗即位於靈武，改元至德；至德二載（七五六）三月以左相韋見素、平章事裴冕爲左右僕射；四月，以郭子儀爲司空兼副元帥；九月收復長安；十月收復洛陽。

因此神會入洛陽主持置壇度僧之事，至少應在至德二年十月以後，其情況屬於佛祖歷代通載所說「及兩京平，又與關輔諸州納錢度僧道萬餘人。」唐代僧尼出家必須由尚書省的祠部發給度牒（也稱祠

部牒）,佛祖歷代通載卷十三天寶五載（七四六）丙戌五月：

制天下度僧尼,並令祠部給牒。今謂之祠部者,自此而始也。

僧尼憑此牒爲合法出家的證明, 可免徭役。在戰亂尚未完全結束之際, 官府委託各地高僧出面度僧尼,賣度牒,竟有那樣多的人受度買牒,説明當時人們要求擺脫繁重徭役的心情是多麽強烈。當然,其中也有很多確實真心希望出家的修行者。

神會在度僧鬻牒中立了大功,受到朝廷的嘉獎。宋高僧傳本傳載：

肅宗皇帝詔入内供養。勅將作大匠（按,將作監的官員, 掌宮殿宗廟等建築, 從三品）併功齊力,爲造禪宇于荷澤寺中也。

六學僧傳卷四神會傳謂：「肅宗朝屢入内廷供養。」這種情況對傳播南宗是十分有利的。

然而就在收復洛陽的第二年,即乾元元年（七五八）的五月十三日,神會死於荆州開元寺, 年七十五歲（此據新發現的神會塔銘）。神會何時又返回曾被貶逐的地方？没有資料,只好闕疑。

據神會塔銘,神會的遺體由當時任河南尹、東京留守的嗣虢王李巨等人迎歸洛陽, 在龍門寶應寺建造身塔, 於永泰元年（七六五）纔正式安葬入塔。塔銘由門徒慧空撰, 全稱是大唐東都荷澤寺殁故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘並序,法璘書。塔銘中有：

粤自佛法東流,傳乎達摩,達摩傳可,可傳璨,璨傳道信,信傳弘忍, 忍傳惠能,能傳神會, 宗承七葉,永播千秋。説般若之真乘,直指見性,談如來之法印,唯了佛心（三）。

可見慧能的六祖地位和神會的七祖地位，在神會信徒心目中是十分明確的。

宋高僧傳神會傳記載，皇帝賜神會以「真宗大師」謚號，塔號「般若」。據圓覺經大疏鈔卷三之下，是唐代宗大曆五年（七七〇）勅賜祖堂額，號「真宗般若傳法之堂」，七年勅賜塔額，號「般若大師之塔」。宗密禪門師資承襲圖載：

> 德宗皇帝貞元十二年（公元七九六），勅皇太子集諸禪師，楷定禪門宗旨，搜求傳法傍正。遂有勅下，立荷澤大師爲第七祖。內神龍寺見在銘記。又御製七代祖師讚文，見行於世。

此時距神會去世有三十九年。這實際意味着朝廷承認南宗爲禪門正統，慧能爲第六祖，神會爲直承慧能的第七祖。在中國封建社會，帝王的支持是佛教存在與發展的重要條件。如東晉道安說：「不依國主，則法事難立。」（高僧傳卷五）唐道宣說：「自教流東夏，代涉帝朝，必假時君，弘傳聲略。」（大唐內典録卷一）玄奘亦說過：「內闡住持由乎釋種，外護建立屬在帝王。」（大慈恩寺三藏法師傳卷八）都指出了帝王的支持對佛教發展的重要性。在中國禪宗史上，神會佔有重要地位。他進入北宗盛行的中心地區，旗幟鮮明地宣傳慧能的南宗禪法，批評北宗「師承是傍，法門是漸」，雖經歷了挫折，一再遭受迫害，但最後因參與主持度僧鬻牒有功，得到朝廷的尊崇和支持，使南宗正式取得禪宗正統的地位，爲南宗的迅速擴展提供了十分有利的條件。

神會的弟子有靈坦（宋高僧傳卷十有傳；全唐文卷七三一有賈餗大悲禪師碑銘，「靈」作「雲」）、進平（宋高僧傳卷二十九有傳）、志滿（宋高僧傳卷十有傳）、無名（宋高僧傳卷十七有傳）、廣敷（宋高僧傳

卷二十有傳)、神英(宋高僧傳卷二十一有傳)、行覺、皓玉(宋高僧傳卷二十九同傳)、無行(見問答雜徵義)、慧空、法璘(見神會塔銘)等。都不太有名，對後世没有多大影響。

宗密禪門師資承襲圖認爲：「荷澤宗者全是曹谿之法，無别教旨。」從神會禪法的整體來看，可以這樣説，但具體分析起來，神會對「無念」、「見性」、「定慧等」、「頓悟」以及批評北宗「觀心」、「看浄」的禪法等方面都有新的發揮。然而他過於重視「知見」，又強調誦持金剛般若經的功德，是相對於慧能禪法的一種倒退，受到後世南宗其它派别的批評。這大概是神會一系禪派很快湮滅無聞的重要原因吧。

二、神會著作及現存情况

這裏所説的神會著作絶大部分是他的弟子或信徒對他説法的記録整理。這些著作在進入宋代以後逐漸佚失，直到本世紀二十年代纔從敦煌文書中發現。本書資料部分的各篇按語已作簡單介紹，這裏作稍詳介紹。

1 南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語。有三種本子：

(1)日本鈴木貞太郎(大拙)校寫北京圖書館藏的敦煌寫本(編號：寒八一)，收在少室逸書第三篇(一九三六年大阪安宅佛教文庫刊)。原卷題目缺「南陽」二字。鈴木在少室逸書解説中推定此當爲神會所述。

(2)胡適校寫巴黎國立圖書館藏的敦煌寫本(編號：伯希和二〇四五)，一九五八年在題爲新校定

的敦煌寫本神會和尚遺著兩種（載臺灣歷史語言研究所集刊二十九本慶祝趙元任先生六十五歲論文集）中與新校南宗定是非論同時發表。胡適去世後，被收入由臺灣胡適紀念館一九六八年新版神會和尚遺集附録之中。原卷題目完整，胡適校勘時參考了鈴木校本。藍吉富主編的大藏經補編（臺北華宇出版社一九八六年出版）第二十五册收入此論及胡適新校南宗定是非論、南陽和尚問答雜徵義。

（3）本書發表的敦博本。原鈔本藏敦煌縣博物館（編號：敦博七七），上面依次抄有：菩提達摩南宗定是非論、南陽和尚頓教解脱禪門直了性壇語、南宗定邪正五更轉及五言詩一首、南宗頓教最上大乘摩訶波若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經（即六祖壇經）、唐净覺註般若波羅蜜多心經。此抄本裝潢是梵夾式蝶裝本，一九三五年由任子宜發現於敦煌千佛山的上寺，一九四三年向達（一九〇〇——一九六六）到敦煌訪查古寫經，從任子宜收藏本中發現此抄本，在一九五〇年發表的西征小記中作了報道（此文後收入三聯書店一九五七年出版的向達唐代長安與西域文明一書）。此後這個抄本下落不明。一九八六年周紹良先生將自己珍藏的此抄本照片找出，欣然同意編入由任繼愈主編的中國佛教叢書禪宗編（此書一九九三年由江蘇古籍出版社出版）。此本壇語首尾完整，字迹清晰，錯訛最少。本書發表的校本，在校勘中參照了其它抄本及鈴木、胡適校本。

神會在唐玄宗開元八年（七二〇）奉勅住入南陽龍興寺，直到天寶四載（七四五）應兵部侍郎宋鼎之請入居洛陽荷澤寺之前，一直以此寺爲中心，北至滑臺，中經洛陽，在僧俗間廣泛地開展傳教授禪的活動，被人尊稱爲「南陽和上」。南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語（簡稱壇語）就是神會在這個期間

登壇說法傳禪的記錄。

壇語題目中的「頓教解脫禪門」是指南宗主張頓悟的禪法；「直了性」即南宗定是非論中的「直了見性」，「壇語」是登壇宣說的教法。看到壇語使人很容易聯想到六祖壇經。六祖壇經開頭載：「能大師言：善知識，净心念摩訶般若波羅蜜法……。」在「授無相戒」部分，慧能領信徒三唱歸依三身佛，發四弘誓願等，然後說摩訶般若……壇語則是神會教信徒發菩提心，懺悔、禮佛、學修般若波羅蜜法，講「無念」禪法……。據歷代法寶記，神會入居洛陽荷澤寺之後，也是每月設壇場，「爲人說法，破清净禪，立如來禪」。

類似這種說法儀式，北宗也有。敦煌本的大乘無生方便門記載，北宗禪師在講授禪法時，先令「各各胡跪合掌，當教令發四弘誓願」，「次請十方諸佛」，「次請三世諸佛、菩薩」，「次教受三歸」，「次問五能」（能捨一切惡知識等），懺悔，净心看净……。

「壇」或「壇場」，是禪師（或法師、戒師）說法傳禪或授戒的地方，未必都是土石建築，一般祇是木製高座而已，如六祖壇經：「慧能大師於大梵寺講堂中，昇高座，說摩訶般若波羅蜜法，授無相戒。」

神會的壇語大體分爲六部分：

（一）神會示意會衆發無上菩提心，懺悔，禮三世一切佛。

（二）教信徒學般若波羅蜜相應之法，說衆生本具佛性，經「善知識」指教即得解脫。

（三）宣說「無念」禪法，除妄心（粗妄、細妄），「不作意」求取菩提、涅槃。

(四)論「知」，主張「推到無住處立知」。批評北宗的「凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心內證」的禪法。說「戒定慧學，一時齊等」，「定慧雙修，不相去離」。

(五)論「煩惱即菩提」，說「但不作意，心無有起，是真無念」，「唯指佛心，即心是佛」。

(六)結語。表示向一切人「普說」頓門禪法。

2　菩提達摩南宗定是非論，獨孤沛撰。現有三種本子：

(1)胡適舊校本。一九二六年胡適到英國倫敦大英博物館和法國巴黎國立圖書館檢閱敦煌寫本，發現神會的兩萬多字的語錄，回國整理校寫爲神會和尚遺集，一九三〇年由亞東圖書館出版。其中卷二「神會語錄第二殘卷」、卷三「神會語錄第三殘卷」，是南宗定是非論的兩個殘存部分。原卷藏巴黎國立圖書館，編號分別是伯三〇四七、伯三四八八。前者僅保存了南宗定是非論的開頭，有標題，有造論者獨孤沛的姓名，有此論開篇的四十九行。後者殘缺很多，字跡秀整，胡適據內容「疑是南宗定是非論的後半」。

(2)胡適新校本。一九五六年日本鈴木大拙從巴黎國立圖書館又發現伯二〇四五號寫本，上面抄寫的第一件就是南宗定是非論，雖也殘缺嚴重，但它包括胡適原校「第三殘卷」的全部，又有此論最後的部分，還有造論者的駢文論贊和韻文頌贊，尾部有「菩提達摩南宗定是非論一卷」一行。胡適得此照片後，首先重校舊校「第二殘卷」作爲南宗定是非論的上卷，接着把新發現的寫本校訂爲下卷。一九五八年以新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種的標題，發表在臺灣歷史語言研究所集刊第二十九本

之中。此校本雖比較完整，爲國內外研究者使用，但原卷缺字太多（與下面介紹的敦博本相較，約缺字四五〇個之多），使一些句子難以讀通。

（3）敦博本。南宗定是非論是上面的第一個抄本。與胡適新校本相較，首部缺其「上卷」的前部大部分，約有一千五百字左右，其它不僅包括胡本「上卷」最後一小部分（約一百九十字），而且有它「下卷」的全部。在胡本中凡缺字又不能校補的地方用空格□表示，上卷殘缺字較少，僅有八個，下卷缺字最多。敦博本定是非論字迹工整清晰，凡胡本下卷缺者，它全完整。

本書發表的菩提達摩南宗定是非論有兩部分組成：首部取自胡適新校本上卷，但用原巴黎本（伯三〇四七）照片重新校訂；其它以敦博本爲底本，參照巴黎本（伯三四八八、伯二〇四五）和胡校本，校寫出後面占全論五分之四多的部分。

本論的作者獨孤沛，生平無考，從論中自稱「弟子」，說「某乙叨陪學侶，濫預門徒」來看，當是神會的在家弟子。

早期的禪宗（包括南宗、北宗）文獻，往往冠以「菩提達摩」之名，如菩提達摩四行論、南天竺國菩提達摩觀門、達摩和尚觀心破相論、達摩和尚絶觀論等，有的是假託達摩之名而撰述，有的是出於對達摩的崇敬。獨孤沛記録整理神會的説法言論，是認爲神會上承菩提達摩以來的禪法正統，纔冠上菩提達摩之名的。「南宗」有兩個含義：一是如續高僧傳卷二十五法沖傳所説的「南天竺一乘宗」，原文載法沖從慧可弟子受楞伽經義，「依南天竺一乘宗講之」；一是慧能開創的南宗，以曹溪爲發源地，相對於神秀

的北宗而言，如敦煌本壇經：「世人盡言南能北秀」，「無壇經稟承，非南宗弟子也」。從論中看，此「南宗」是指慧能的南宗，如其中有這樣的內容：

遠法師問：何故不許普寂禪師稱爲南宗？

和上答：爲秀和上在日，天下學道者號此二大師爲南能北秀，天下知聞。因此號，遂有南北兩宗。普寂禪師實是玉泉（按，當陽玉泉寺，神秀曾住此傳法）學徒，實不到韶州，今日妄稱南宗，所以不許。

其實，普寂自稱「南宗」，是標榜直接繼承菩提達摩的「南天竺一乘宗」；神會所說的「南宗」，是指慧能的南宗，因認爲自上直承菩提達摩禪法的正統，當然也可在「南宗」前面加上菩提達摩之名的。

關於本論的編排結構，印順在中國禪宗史（臺北正聞出版社一九八三年版）第七章中說：

這部論，可分爲「序說」、「本論」、「結讚」——三部分。現存的論本，不是當時大會的忠實記錄。分析全論的內容，可見曾一再的附加，所以有頭上安頭，脚下添脚，身內有身的現象。

這是有道理的。之所以出現這種情況，是因爲此論不是一次編成的，初稿之後曾經一再修改補充。獨孤沛在序中說：

弟子於會和上法席下見（和上）與崇遠法師論諸義，便修。從開元十八、十九、廿年，其論本並不定，爲修未成，言論不同。今取廿載一本爲定。

在相當於「後序」的部分又說：

去開元二十年正月十五日共遠法師論議，心地略開，動氣陵雲，發言驚衆。

讚詞中有：

論之興也，開元二十。

可見，神會與崇遠對論禪法並非一次，但採取激烈辯論方式的只有一次，即開元二十年(七三二)在滑臺大雲寺設無遮大會與崇遠開展辯論的那次，辯論內容涉及面廣，參加會的人多，影響也大。獨孤沛即以此次記錄爲主編撰了此論，而在以後又斷斷續續地在不同地方有所補充。

全論可分爲序、本論、結讚、後序四個部分。序、結讚、後序，都是說撰論的緣起、目的、此論的要旨以及對神會的贊頌的。其中的本論部分是主體，包括以下幾個內容：

(1)神會與崇遠就「不盡有爲，不住無爲」、「婬怒是道」、「現少許神變」、「見佛性」、「定慧等學」等進行辯論，以及辯論現場的情景。

(2)辯論禪門祖統問題，神會以慧能爲從菩提達摩以來的第六祖，南宗爲正統，批評北宗以神秀爲六祖，以普寂爲七祖的祖統說。

(3)就南、北禪法的不同展開辯論。

(4)西國禪法傳承祖統說。

(5)神會宣傳般若波羅蜜法，誦持金剛般若經的功德，其中講到「無念」、「一行三昧」的內容。此部分當取自神會頓悟最上乘論。文中有曰：「敬白十方諸佛，諸大菩薩摩訶薩，一切賢聖：今捨身命修

頓悟最上乘論者，願一切衆生聞讚歎金剛般若波羅蜜，決定深信，堪任不退故。」

（6）神會與崇遠就大般涅槃經的「生滅法」的辯論。

3 頓悟無生般若頌。在敦煌文書中有兩個寫本：

（1）斯四六八號，原件藏英國倫敦大英博物館，一九二六年胡適發現，缺首部。胡適對照景德傳燈錄卷三十所載的荷澤大師顯宗記進行校補，按原卷最後所載「般若無生般若頌」（原本「頌」作「訟」）之標題收在神會和尚遺集卷四。

（2）斯二九六（今編號爲斯五六一九），原件也藏倫敦大英博物館，日本矢吹慶輝一九二五年發現，一九三〇年將其照片收在岩波書店出版的鳴沙餘韻第七十八圖版。此卷有頭無尾，僅殘存二十行，每行十餘字。

據胡適晚年研究，以上兩個寫本正是頓悟無生般若頌的前後兩個部分（按，這是從內容來講的，從寫本字迹，每行字數看，確繫兩個寫本）。他在一九五八年把這兩個寫本合併校訂，發表在臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊二十九本之中，後被收在新版神會和尚遺集的附錄所載新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種之後。本書所收的即爲此本，又據原抄本（復製）及顯宗記重作校勘。

此文內容有二：一說南宗「無念」頓教禪法，占全文絕大部分；二說南宗「傳衣」的意義。「無念」從其作爲本體來講，與「真如」、「實相」、「真空」、「涅槃」、「法身」等同義，從其作爲一種與「真如」相契合的認識境界來說，與「無生般若」、「如來知見」等相同。南宗即是以「無念」爲最高覺悟境界的禪法。這種

禪法無特定形式，「行住坐臥，心不動搖。一切時中，空無所得」。「傳衣」即傳袈裟，「衣爲法言，法是衣宗」，以祖傳袈裟作爲傳承達摩正統禪法的信物，此種禪法只由秉承祖衣的人傳授，「非衣不弘於法，非法不受於衣」。此段文字，亦見於八世紀後期的曹溪大師別傳。

顯宗記的內容與此相同，但文字稍異，後面有「自世尊滅後，西天二十八祖共傳無住之心」，顯然爲後世修改過的。

4　南陽和尚問答雜徵義，舊有校本稱之爲神會語錄或神會錄。共發現三種敦煌寫本：

(1)伯三〇四七號，原本存巴黎國立圖書館，缺首尾。一九二六年胡適發現校訂後，發表於神會和尚遺集卷一，題爲神會語錄第一殘卷，按其中五十個問答的內容在目錄中加上小標題。胡適晚年對此重新校勘，在印本各頁用紅筆註明應校改的字句，用黑筆寫上校釋想法，但生前未能將此本改校重版。一九六八年重版神會和尚遺集時，即將胡適的手校本影印問世。臺灣新文豐出版公司影印的日本版大正藏第八十五册之後面，也影印了胡適這一手校本。

(2)日本石井光雄收藏本，首部缺，尾部有從達摩至慧能的六祖略傳及大乘頓教頌並序，最後的題記中有：「唐貞元八年歲在未，沙門寶珍共判官趙秀琳於北庭奉張大夫處分，命勘訖。其年冬十月廿二日記。」一九三二年石井光雄以敦煌出土神會錄爲題將此寫本影印，附有鈴木大拙所著敦煌出土神會錄解說的小册子。此後鈴木大拙（鈴木貞太郎）與公田連太郎合作對此本加以校訂，以敦煌出土神會禪師語錄爲書名，加上「解說」及「目次」，在一九三四年由森江書店出版。鈴木大拙所著禪思想史

研究第三的「研究文獻」中載有石井本與胡適本的對勘本（見一九六八年日本岩波書店出版鈴木大拙全集第三卷）。

（3）斯六五五七號，原本藏倫敦大英博物館，首尾皆缺，但首部殘存編者劉澄的序文的後部，其中有「勒成一卷，名曰問答雜徵義」及「前唐山主簿劉澄集」。據此可確定編集者是劉澄，書名問答雜徵義。日本圓仁（七九三——八六四）入唐求法，回國所著入唐新求聖教目錄中有「南陽和尚問答雜徵義一卷，劉澄集」，圓珍（八一五——八九一）繼其後來唐求法，在其入唐求法目錄中有「南宗荷澤禪師問答雜徵，一卷」（皆見大正藏卷五十五）。兩相比較，此敦煌寫本用南陽和尚問答雜徵義更爲合適，而圓珍錄中的南宗荷澤禪師問答雜徵，當是其後的改題。此寫本最初由日本入矢義高於一九五七年發現，即寫信告訴胡適。胡適在一九六〇年將此本與胡本及石井本對照，發現「這個倫敦卷子，除了首十六行又五個字之外，完全與石井本相同；而與胡本也有大部分相同，包括石井本所無的第一章的第一段。其中胡本所無的小部分（第九章與第十四章）都見於定是非論。」胡適校訂後以神會和尚語錄的第三個敦煌寫本的標題，發表在臺灣歷史語言研究所集刊外篇第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集上冊，後又被收入新版神會和尚遺集的附錄之中。

以上三本共存的部分內容相同，但字句有不少差異。據胡適考證，最後發現的倫敦本是最早的結集本，題目是「南陽和尚問答雜徵義」，有「前唐山主簿劉澄」的序，結集時間當在唐開元二十年（七三二）神會於滑臺與北宗僧辯論之後，其中摘引了南宗定是非論的部分內容。其次是本世紀二十年代由

胡適發現並校訂的巴黎本，題目已改爲「南宗荷澤禪師問答雜徵義」了，其中有「荷澤和尚與拓拔開府書」，已稱「荷澤和尚」可爲證明。最後是日本石井光雄所購藏的敦煌本，當是神會死後的增定本。

本書收録倫敦本胡適新校本首部，包括劉澄的序文及石井本開頭所缺部分，收有石井本的全部，巴黎本中的石井本所缺的部分。皆在胡適、鈴木大拙原校基礎上重校，分段和標點。

本書所收三本皆用「南陽和尚問答雜徵義」爲題。本論正文部分是由一段段問答組成的。神會在住入南陽龍興寺以後，即以此寺爲中心廣與士大夫、僧俗信徒交往，應他們的提問，回答他們所關心的問題，內容涉及的面很廣，如無明與佛性、煩惱與菩提、大乘與小乘、修行與成佛、無念禪法、南北禪法的差異、釋道對「自然」的不同理解……。從本文的內容，一方面可瞭解神會的佛學見解、禪法理論；另一方面可瞭解當時士大夫、僧俗信徒所關心的佛教問題和對佛教的理解。南宗定是非論的序文中說：「後有師資血脈傳一卷，亦在世流行」，中間又應崇遠之問：「禪師既口稱達摩宗旨，未審此禪門者有相付囑，爲是得說只没說？」，神會略述六代祖師略傳。將這一段文字與問答雜徵義後面的「六代祖師傳」稍加對照就可發現，前者是摘取後者的。可以認爲，問答雜徵義後面的「六代祖師傳」就是師資血脈傳。

5　神會的五更轉兩首及五言律詩一首。後面擬專文介紹。

三、神會的禪法理論

禪宗以「禪」立教，主張「識心見性」，後世以「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」（祖庭事苑

卷五)四句概述其宗旨。這裏所說「禪法」,既包括對禪定的主張,又不局限於禪定,而是對教法的整體主張。借用宋代贊寧宋高僧傳卷三「論」的說法,此「禪法」是相對於其它佛教宗派的教義體系,謂:「心教者,直指人心,見性成佛,禪法也……以菩提達摩爲始祖焉。」

關於神會的禪法理論,擬從以下幾個方面論述。

以慧能的南宗爲正統的祖統說

前面已述,禪宗南北二宗盡管禪法不同,但都奉菩提達摩爲初祖,直到五祖弘忍爲止,二宗所奉祖師没有差別。南北二宗的傳承世系的分歧是在誰是直承弘忍的第六祖上。北宗或尊法如爲六祖,或以神秀爲六祖,與神會同時的普寂在北方最有勢力,是尊神秀爲六祖的,而他自己則以七祖自任。神會對此堅决反對,所持理由十分簡單,無論是法如還是神秀都没有從弘忍那裏得受祖傳袈裟,而慧能得到這件袈裟,「從上相傳,一一皆與達摩袈裟爲信」(南宗定是非論。以下所引,凡不註明出處者,皆見此論),所以六祖應是慧能,達摩禪法正統應在南宗。

讓我們看看神會是如何回答崇遠法師的質問的:

遠法師問:禪師既口稱達摩宗旨,未審此禪門者有相傳付囑,爲是得說只没說?

和上答:從上已來,具有相傳付囑。

又問:相傳付囑已來,經今幾代?

和上答：經今六代。

遠法師言：請爲說六代大德是誰？並叙傳授所由。

和上答：後魏嵩山少林寺有婆羅門僧，字菩提達摩，是祖師。達摩〔在〕嵩山將袈裟付囑與可禪師，北齊可禪師在峴山將袈裟付囑璨禪師，隋朝璨禪師在司空山將袈裟付囑與信禪師，唐朝信禪師在雙峰山將袈裟付囑與忍禪師，唐朝忍禪師在東山將袈裟付囑與能禪師。經今六代。內傳法契，以印證心；外傳袈裟，以定宗旨。從上相傳，一一皆與達摩袈裟爲信。其袈裟今在韶州，更不與人。餘物相傳者，即是謬言。又從上已來六代，一代只許一人，終無有二。縱有千萬學徒，亦只許一人承後。

神會明確表示，六代祖師前後傳承的東西有二：一是「內傳法契，以印證心」；二是「外傳袈裟，以定宗旨」。對此，讓我們引證南陽和尚問答雜徵義後面的六代祖師傳略作解釋。

達摩大師，乃依金剛般若經，說如來知見，授與慧可。授語以爲法契，便傳袈裟，以爲法信。

僧璨師事慧可，師依金剛經說如來知見，言下便悟：「受持讀誦此經，即爲如來知見。」密授默語，以爲法契；便傳袈裟，以爲法信。

道信承僧璨之後，師依金剛經，說如來知見。言下便證：「實無有衆生得滅度者。」授默語以爲法契；便傳袈裟，以爲法信；

弘忍繼承道信，道信依金剛經說如來知見。言下便證最上乘法，悟寂滅。忍默受語，以爲法

契，便傳袈裟，以爲法信。

慧能上承弘忍，師依金剛經，說如來知見。言下便證：「若此心有住，則爲非住。」密授默語，以爲法契，便傳袈裟，以爲法信。

據此，所謂「法契」是祖師所傳授的「默語」。何爲「默語」，從字面意思看是以靜默不語爲語。但有的地方又說是「授語以爲法契」，「默受語，以爲法契」，看來師徒間不是沒有語言傳授，而是秘密傳授某些話語作爲法契。「法契」即受傳祖師禪法的證據，與後來所謂「心印」大概沒有什麼差別。這種「法契」很可能是依據金剛經或直接引自金剛經提出的。所謂「袈裟」是指從達摩以來歷代傳承的袈裟，或稱「法衣」，以此作爲傳承禪法的憑證，此即「法信」。認爲沒有受傳袈裟者，不是達摩禪法的真正繼承人。有此密傳法契和袈裟的人，纔是正統的祖師。強調歷代祖師只能有一個人，如同一個國家只能有一個國王那樣。

關於崇遠，前面已介紹，是滑臺大雲寺之僧，是名聞兩京，佛學淵博，又能言善辯的人。從他向神會提的問題來看，他對北宗神秀、普寂充滿敬意，而且對北宗禪法也比較了解，雖稱「法師」而不稱「禪師」，但並不妨礙他是北宗僧人或是崇奉北宗禪法的學僧。從他與神會辯論的實質內容來看，他是站在北宗的立場上，發揮北宗的理論觀點的。因此，我們把神會與崇遠的辯論說成是神會與北宗僧人的辯論或與北宗的論戰是可以的。

禪宗的「祖統說」是關係到誰是嫡傳，誰爲正統的問題。北宗傳播的地方是達摩禪法的發祥地，從

嵩山會善寺法如禪師行狀之碑、張說大通禪師碑以及楞伽師資記、傳法寶紀等的或以法如繼弘忍之後，或以神秀繼弘忍之後的記載來看，似乎對誰爲六祖的問題並不特別看重，也沒有攻擊南宗慧能。普寂之時，北宗「勢力連天」(圓覺經大疏鈔卷三之下)，唐中宗詔敕：「宜令統領徒衆，宣揚釋教。」(李邕大照禪師塔銘)因而普寂自認爲繼任禪門正統，以其師神秀爲六祖，自許爲七祖，是可以理解的。普寂與其門下持這種看法未必是有意針對南宗，或有意壓制南宗。慧能在世時，他創立的南宗禪法流行區域只在東南一隅。他死之後，弟子分散到各地傳教，但南宗禪法還處於初期傳播階段。神會進入北宗中心地帶傳播南宗禪法，批評北宗「師承是傍，法門是漸」，自然要引起與北宗的激烈矛盾。在北宗自己編的祖統說中從來没有提到「傳法袈裟」或「以達摩袈裟爲信」的問題。南宗所說慧能從弘忍受傳禪法之時，曾得到祖傳袈裟，到底真實性如何，這裏不擬詳論。簡單地說，當初弘忍在向慧能傳法時，把自己的一領袈裟作爲紀念品贈給即將回到南方的慧能，是完全可能的。此後，慧能或其弟子，把這領袈裟說成是「傳法袈裟」。據六祖壇經、曹溪大師別傳以及唐代一些碑文，如王維六祖能禪師碑銘、柳宗元賜謚大鑒禪師碑(僅講慧能「受信具」)、劉禹錫大鑒禪師碑和佛衣銘等，都講到慧能從弘忍受袈裟之事。神會提出以是否繼承弘忍所傳袈裟爲禪門正統與非正統的標誌，無疑是要引起北宗的震動的。請看崇遠與神會的辯論：

遠法師問：秀禪師爲兩京法主，三帝門師，何故不許充爲六代？

和上答：從達摩已下至能和上，六代大師，無有一人爲帝師者。

遠法師問：未審法在衣上，將衣以爲傳法？

和上答：法雖不在衣上，表代代相承，以傳衣爲信，令弘法者得有秉承，學道者得知宗旨，不錯謬故。昔釋迦如來金襴袈裟，見在雞足山，迦葉今見持袈裟，待彌勒出世，分付此衣，表釋迦如來傳衣爲信。我六代祖師亦復如是。

……長安三年（七〇三），秀和上在京城內登雲花戒壇上，有綱律師、大儀律師，於大衆中借問秀和上：「承聞達摩有一領袈裟相傳付囑，今不在大禪師處不？」秀和上云：「黃梅忍大師傳法袈裟，今見在韶州能禪師處。」秀和上在日，指第六代傳法袈裟在韶州，口不自稱爲第六代數。今普寂禪師自稱爲第七代，妄豎秀和上第六代，所以不許。

神會的意思，神秀雖曾受到武則天、中宗、睿宗的尊崇，在東西二京受到衆多徒衆皈依，但僅此不足以證明可以成爲六祖，因爲從達摩以來的歷代祖師並沒有因爲不是「帝師」而不是祖師，關鍵是有沒有得到祖傳袈裟。雖然袈裟不代表「法」，但它表示「代代相承」，傳法必須「以傳衣爲信」。神會所說神秀曾說「傳法袈裟」在曹溪慧能處的話，恐怕是自己編造的。此外，論中還說景龍三年（七〇九）普寂的同學廣濟到曹溪偷傳法袈裟，被慧能發現；慧能死後，普寂派荆州刺客張行昌僞裝僧人到韶州欲取慧能遺體的頭；以及「又使門徒武平一等磨却韶州大德碑銘，別造文報，鐫向能禪師碑，上立秀禪師爲第六代……」等，都是不足爲信的[二三]。

據前所述，神會強調「依金剛經說如來知見」、「內傳法契」、「外傳袈裟」在師徒傳承中的作用。這

正是神會祖統說的特色。

神會的南宗祖統說是以菩提達摩爲初祖的，同時，又以菩提達摩爲「西國」（古印度）第八祖，向上一直追溯到迦葉、釋迦牟尼佛。南宗定是非論載：

遠法師問：唐國菩提達摩既稱其始，菩提達摩西國復承誰後，又經幾代？

答：菩提達摩西國承僧伽羅叉，僧伽羅叉承須婆蜜，須婆蜜承優婆崛，優婆崛承舍那婆斯，舍那婆斯承末田地，末田地承阿難，阿難承迦葉，迦葉承如來付。唐國以菩提達摩爲首，西國以菩提達摩爲第八代。西國有般若多羅承菩提達摩後，唐國有慧可禪師承後。自如來付西國與唐國，總有十三代。

遠法師問：據何知菩提達摩在西國爲第八代？

答：據禪經序中具明西國代數。又可禪師親於嵩山少林寺問菩提達摩西國相承者，菩提達摩答一如禪經序所說。

其中所說的禪經序，有兩種：一是東晉名僧慧遠的修行方便禪經序（載出三藏記集卷九）。修行方便禪經也稱修行道地經、達磨多羅禪經，禪經是簡稱，是東晉義熙六七年（四一〇或四一一）由印度僧佛陀跋陀羅在廬山譯出，慧遠爲之寫序。此禪經介紹的是罽賓高僧達摩（磨）多羅和佛大先（佛陀斯那）的禪法，而以佛大先的禪法爲主。慧遠在序中說：

如來泥曰（按，即「涅槃」）未久，阿難傳其共行弟子末田地，末田地傳舍那婆斯，……其後有優

婆崛。

今之所譯，出自達摩多羅與佛大先，其人西域之俊，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘。

其文所提到的名字不全，顯然不是神會所引的禪經序。

另可稱爲禪經序的文字見於禪經卷一所載，有云：

> 佛滅度後，尊者大迦葉，尊者阿難，尊者末田地，尊者舍那婆斯，尊者優婆崛，尊者婆須蜜，尊者僧伽羅叉，尊者達摩多羅，乃至尊者不若蜜多羅，諸持法者，以此慧燈，次第傳授。

神會就是據此提出西國八祖，中土六祖，以西國第八祖作爲中土初祖的十三代祖統說的。很清楚，他硬將時代不同的達摩多羅與菩提達摩看作是一個人。這個祖統說對後世禪宗有很大的影響，此後六祖壇經附屬部分的二十八代祖師說，其它禪宗史書（如歷代法寶記）的二十九代祖師說，都是沿着這種構想，以此爲基礎，吸收付法藏因緣傳的人名編造出來的。

在神會之前，北宗的法如碑、傳法寶紀在講北宗的祖統說時引用過慧遠禪經序，側重於講禪法的起源，相傳不絕；祇提到佛（如來）——阿難——末田地——舍那婆斯。神會則以慧能以上六祖師，直承大迦葉、釋迦佛，以證明慧能的南宗是禪門正統。

那麼，神會奉爲禪門正統的南宗禪法的理論是什麼呢？下面概要介紹其主要內容。

認爲主觀信仰與外在教化是達到解脫的兩個條件——「發菩提心」與「善知識指授」

大乘佛教的任何派別，都強調信徒自己確立佛教信仰和從掌握佛法的法師（導師、學僧等）處接受傳法的重要性。神會經常設壇場向信衆說法，同樣也強調這兩個方面，但有自己的特色。南陽和上頓教解脫直了性壇語（簡稱壇語）有這樣一段話：

云何正因正緣？知識（按，此指與會的信徒），發無上菩提心是正因，諸佛菩薩、真正善知識將無上菩提法投知識心，得究竟解脫是正緣，得相值遇爲難。

「因」爲內因，「緣」爲外部條件，「正因正緣」指達到覺悟所需要的真正原因和條件。所謂「發無上菩提心」，是表示要達到無上覺悟（成佛）的意願和決心。據大乘佛教的解脫論，菩薩修證成佛要經過漫長的歷程和由低到高的種種階位，其中最重要的階位有十層，此即「十地」，但在到達「十地」之前，必須經歷一個準備階段，而在這個準備階段，首先應「發心」，即發菩提心。神會仍沿襲大乘佛教關於「發心」的基本含義，但同時增加新的內容。神會要信徒「發無上菩提心」，所具有的特殊內容是：要堅定對所謂「無上菩提法」——南宗頓教禪法的主觀信仰，神會自己則以「真正善知識」（善友或師）自任。意爲信徒發願需經過他的傳授指點，纔可達到覺悟。

從慧能以來，雖主張自修自悟，但也強調外在師友應先給以教化，然後纔能領悟自有佛性，見性成佛。神會繼承此說，認爲：

知識，自身中有佛性，未能了了見。何以故？喻如此處，各各思量家中住宅、衣服、臥具及一切等物，具知有，更不生疑。此名爲知，不名爲見。若行到宅中，見如上說之物，即名爲見，不名爲

知。今所覺者，具依他說，知身中有佛性，未能了了見。

知識，一一身具有佛性。……一切衆生本來涅槃，無漏智性本自具足，何爲不見？今流浪生死，不得解脫，爲被煩惱覆故，不能得見。要因善知識指授，方乃得見，故即離流浪生死，使得解脫。（壇語）

既強調主觀信仰，又強調外在教化的重要性，這無論對慧能還是神會，都是一種現實的態度。他們根據大乘佛教的佛性論的觀點，認爲一切衆生都有佛性，都可達到覺悟，即所謂「見性成佛」。但同時認爲，使衆生認識自己本有佛性，使佛性顯現，必須由師友（善知識）加以指點和教化。他們以「善知識」自任，積極宣傳自己的禪法主張。

在石井本問答雜徵義中有這樣兩段問答：

蔣山義法師問曰：一切衆生皆有真如佛性，及至中間，或有見者，或有不見者。云何有如是差別？

答曰：衆生雖有真如之性，亦如大摩尼（按，寶珠）之寶，雖含光性，若無人磨治，終不明凈。差別之相亦復如是。一切衆生，不遇菩薩、善知識教令發心，終不能見。差別之相，亦復如是。

問曰：衆生本來自性清凈，其煩惱從何而生？

答曰：煩惱與佛性，一時而有，若遇真正善知識指示，即能了性悟道。若不遇真正善知識，即造諸惡業，不能出離生死，故不得成佛。譬如金之與鑛，相依俱時，而不逢金師，只名金鑛，不得金

用。若逢金師烹鍊，即得金用，如煩惱依性而住，如若了本性，煩惱自無。

「見」即「見性」，與「現性」同，意爲使衆生本有的佛性顯現，達到覺悟。如果說衆生皆有佛性，爲什麼有的可見性成佛，而有更多人却不見性，在生死煩惱中輪迴呢？這對衆多佛教徒來講是個現實問題。雖然從常識，從科學來講，所謂「佛性」、「涅槃」、「彼岸」、「成佛」等是屬於宗教的虛構，但對佛教徒來說，他們是真誠地相信確有其事的。在現實生活中有誰真正見到有成佛的人呢？神會的回答，突出「真正善知識指示」的重要性。認爲衆生同時具有佛性與情欲煩惱，如果遇到菩薩、善知識給予指教，就可以見性（或「了性」）悟道，達到覺悟解脫，否則將繼續造惡業，在生死煩惱中輪迴。他舉寶珠、金鑛爲例，如無人磨治、無人冶鍊，寶珠不會發光，金鑛不會出金；衆生雖有佛性，若不經師友指教發心，本有的覺悟的可能性也變不成現實性。

神會的禪法思想上承慧能，也以兩大理論爲支柱：一是大涅槃經等經典所宣揚的佛性論，用以說明人人皆有佛性，皆可成佛，據此提倡「自悟」、「見性」之說；二是般若類經典宣傳的「諸法性空」、「無相」、「無住」、「無念」及真俗二諦、不二法門等思想，用以論證世界萬象及人們的世俗觀念和知識皆空「不可得」，據此提出頓教無念的禪法。神會反復強調師友傳教的重要性是與他當時所處的時代背景有關。當時南宗禪法還傳播不久，影響範圍不大，以禪師自居而到處傳教者很多。神會要擴大南宗的影響，就必須積極從事傳教活動，因此以「真正善知識」自許，向信徒宣傳南宗頓教禪法，讓他們相信自己本有佛性，只要信奉南宗禪法，就有可能見性成佛。

頓教禪法——所謂「單刀直入，直了見性」

南宗自稱「頓教法門」、「頓教」，主張頓悟，而稱北宗爲漸教，說北宗主張漸悟。慧能曾說：「何以漸頓？法即一種；見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓。」（敦煌本壇經）「見」是見解，在這裏特指「見性」（現性）。「見疾」即如壇經上所說的「於自心頓現真如本性」、「言下大悟，頓見真如本性」、「頓悟菩提，令自本性頓悟」等等。神會繼承了慧能的禪法，那麼，他所說的頓悟是什麼意思呢？從現存神會的文錄來看，頓悟就是不經過任何中間環節，直接體認佛性之理，達到覺悟；而要頓悟，則應修持與所謂真如實相（或稱法性、佛性）相應的「無念」禪法。

讓我們結合神會的原話稍加解釋。南宗定是非論說：

遠法師問：能禪師已後，有傳授人不？

答：有。

又問：傳授者是誰？

和上答：已後應自知。

遠法師問：如此教門（按，此指北宗），豈非是佛法，何故不許？

和上答：此爲頓漸不同，所以不許。我六代大師，一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸。夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。譬如其母，頓生其子，與乳漸養育，其子智慧，

自然漸漸增長。

神會實際是以直承慧能的第七祖自任的，以傳授南宗頓教禪法爲使命。所謂「單刀直入，直了見性，不言階漸」，是對南宗頓教禪法的生動概括。中心是「直了見性」，即使主觀認識與所謂真如佛性直接相應。神會認爲普寂的北宗不是達摩禪法的正統，一是沒有傳法袈裟，二是傳佈漸教禪法，因而予以排斥。但神會並不否認頓悟之後的漸修，如讀經和各種行善修行等。他實際是把「頓見佛性」看做是達到覺悟的標誌，同時要求在此後還要「漸修因緣」，以求在生前達到解脫。

在南陽和尚問答雜徵義也有神會論頓悟的話。他在回答志德法師的提問時談到，頓悟如同登「九層之臺」，雖要借「階漸」而上，但並不意味着「向漸中而立漸義」：

事須理智兼釋，謂之頓悟。並不由階漸，自然是頓悟義。（倫敦本作：「不由階漸而解，自然故，是頓悟義。」）自心從本已來空寂者，是頓悟。即心無所得者爲頓悟。即心是道爲頓悟。即心無所住爲頓悟。存法悟心，心無所得是頓悟。知一切法是一切法爲頓悟。聞說空不著空，即不取不空，是頓悟。聞說我不著（我），即不取無我，是頓悟。不捨生死而入涅槃，是頓悟。又有經云：有自然智、無師智。於理發者向道（疾，外修者向道）遲……。

如周太公（姜太公呂尚）、殷傅說，皆竿釣板築，而簡在帝心，起自匹夫，爲頓登台輔，豈不是世間不思議之事。出世不思議者，衆生心中，具足貪愛，無明宛然者，但遇真正善知識，一念相應，便成正覺，豈不是出世不可思議事。又經云：衆生見性成佛道；龍女須臾頓發菩提心，便成正

覺。……只顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸。相應義也，謂見無念。見無念者，唯了自性。了自性者，謂無所得，以其無所得，即如來禪。（石井本）

按神會的意思，登九層之臺雖要拾級而上，此爲「頓」中而「立漸」，仍相當頓悟之義。這只是個比喻。他認爲佛教中的頓悟不應經過「階漸」。「理智兼釋」是說佛性之理與觀照之智互相消融，會通一體，此即頓悟。其它對頓悟的解釋也都在發揮般若中觀的理論，重要的如「心無所得」、「心無所住」、「不捨生死而入涅槃」等等，不外是說在現實的日常生活中，無所認證判斷，無所執著，無所追求，自然無爲，就是進入覺悟境界；只要領悟這個道理，就是頓悟。舉世間的事打個比方，商代的傳說，周代的呂尙，原出身平民匹夫，一旦受到國王賞識，破格頓登台輔高位。這是頓，不是漸。同樣，盡管衆生有貪愛、妄念種種煩惱，但因爲本具明淨佛性，一旦遇「真正善知識」指教，便可在「一念」當中了悟自性，達到解脫。這是頓悟，「不由階漸」。這正是「頓門」的「無念」、「如來禪」的含義。

與「頓悟」相聯繫的一個問題是即身能否成佛？前引神會言論中已有「不離是生而得解脫」的話，在倫敦本問答雜徵義中有這樣一段問答：中天竺國伽羅蜜多的弟子康智圓問：「一切衆生皆云修道，未審修道者一生得成佛道不？」神會回答：「可得。」他又應智圓之問講如下見解：第一、據大乘教理，「恒沙業障，一念消除，性體無生，刹那成道。何況一生而不得也？」第二、所謂「修習」佛法，是屬於有生有滅的「無常」之法，既然是無常，本性爲空，故可「不假修習」，「即得成佛」。第三、「修道」、「佛道」之「道」，其體本空，不可思慮「比量」，也無「智覺照用」，無去無來，非寂靜，非動亂，亦無空名，是無相，無

念，無思的，「道性俱無所得」，故無道可修。第四，真正的解脫是做到「三事不生」，即：「心不生即無念，智不生即無知，慧不生即無見」，謂通達此理者即達到解脫。總而言之，神會之所以講剎那成道或一生成佛，是因爲他主張不必有意修這種或那種佛法，依據般若諸法性空和不二法門，自然無爲，做到無念、無知、無見，即達到成佛解脫。

以不修爲修的「無念」禪法

在神會的禪法體系中，「頓悟」是目的，「無念」是達到這個目的的方法。然而，因爲「頓悟」是「頓見佛性」，「無念」是與所謂真如實相相應（或相契合）的一種精神狀態，故二者又常相通，有時也把達到「無念」的境界當作修行目標。

神會的無念禪法雖直接繼承慧能，但又有所發展，主要表現在對「無念」作了十分明確的解釋。慧能「立無念爲宗」，說「無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處……於六塵中，不離不染，來去自由，自在解脫，名無念行」（敦煌本壇經），已包含寄坐禪修行於日常生活之中的意思。神會發揮爲：

> 云何如如？所謂無念。
>
> 云何無念？所謂不念有無，不念善惡，不念有邊際、無邊際，不念有限量、無限量。不念菩提，不以菩提爲念。不念涅槃，不以涅槃爲念。是爲無念。是無念者，即是般若波羅蜜。般若波羅蜜

者，即是一行三昧。

諸善知識，若在學地（按，達到最高覺悟之前的修行階位）者，心若有念起，即便覺照。起心既滅，覺照自亡，即是無念。是無念者，即無一境界；如有一境界者，即與無念不相應。……

見無念者，六根無染。見無念者，得向佛知見。見無念者，名爲實相。見無念者，中道第一義諦。見無念者，恒沙功德一時等備。見無念者，能生一切法。見無念者，能攝一切法。（皆見南宗定是非論）

其中的「有無」、「善惡」、「有邊際、無邊際」……都是人們用來認識世界，對事物作出判斷的常用的概念。要人們「不念有無，不念善惡」，「不念有邊際、無邊際」等，就意味着要人們不去認識周圍社會，對任何事物不作肯定或否定的判斷，也不作價值判斷。按照常理，修行者本來是以達到「菩提」（覺悟）、「涅槃」（超脫生死）爲目的，但神會却提出連它們也不應思慮和追求。說做到這些，就是有智慧（般若波羅蜜）的表現，就進入「一行三昧」（深觀法身實相之禪）的至高禪觀境界。神會還認爲，在「無念」的禪定境界，心中没有任何有形象的觀念（「無一境界」），自然也就無所取捨、好惡。達到「無念」（「見無念」），也就是達到最高覺悟。因此，他把達到「無念」和真如（如如）、實相、第一義諦等同。

在南陽和尚頓教解脫直了性壇語中對「無念」也作了重點闡釋。其中有這樣一段話：

但不作意，心無有起，是真無念。畢竟〔見〕不離知，知不離見。一切衆生，本來無相。今言相者，並是妄心。心若無相，即是佛心。若作心不起，是識定，亦名法見心自性定。馬鳴云：若有衆

生觀無念者，則爲佛智。故今所説般若波羅蜜，從生滅門頓入真如門，更無前照後照，遠看近看，都無此心，乃至七地以前菩薩，都總驀過，唯指佛心，即心是佛。

這裏所引「馬鳴云」，是引自傳爲馬鳴撰的大乘起信論。原文是：「若有衆生能觀無念者，則爲向佛智故。」「真如門」、「生滅門」也出自此論，原文是「心法有二種門。云何爲二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。」所謂「心真如門」被認爲大乘之體，「心生滅門」，是大乘之相、用。「心」在這裏被看作是與真如、實相、法性、佛性等等同的概念，從大乘佛教的本體論來講，是相當於本體的概念，從其解脱論來説，被認爲是覺悟解脱的依據。認爲此心有不變、隨緣二義，從其非生非滅，離言離相來説，爲真如門，從其隨緣顯現，因果報應來説，爲生滅門，此實指現實的精神世界。認爲此二門不一不異，互不相離。神會認爲，如果做到心無意向，沒有取捨、好惡的意願，達到「真無念」的精神境界，斷滅所謂「妄心」，就可使真如之體顯現，「從生滅門頓入真如門」，達到徹底解脱。神會所説「遠看近看」等，是針對北宗的觀心看浄的禪法的，主張不應有所執著，抱着特定目標去坐禪觀想，求證覺悟，只要做到無念，即可超越常規階次，頓悟成佛。

要做到無念，就要除去妄心。什麼是妄心呢？神會把妄心分爲兩種：貪愛財色、男女等，此爲「粗妄」，意爲粗俗的妄心；在修行中追求出世解脱等，此爲「細妄」，意爲精細的妄心。壇語説：

何者是細妄？心聞説菩提，起心取菩提；聞説涅槃，起心取涅槃；聞説空，起心取空；聞説浄，起心取浄；聞説定，起心取定，此皆是妄心，亦是法縛，亦是法見。若作此用心，不得解脱，非本自

寂净心。作住涅槃，被涅槃縛；住净，被净縛；住空，被空縛；住定，被定縛，作此用心，皆是障菩提道。般若經云：若心取相，即著我、人、衆生、壽者。離一切相，即名諸佛，離其法相。維摩經云：何爲病本？爲有攀緣。云何斷攀緣？以無所得。以無所得故，則無病本。學道不識細妄，如何得離生死大海？

一句話，有任何修行的意向追求，皆是「細妄」，皆障礙覺悟。按照這樣的邏輯，識別妄心，「除妄心」也應屬於「細妄」的範疇。實際上，神會的無念禪法理論中一些説法，與現實生活實踐和修行實踐是有矛盾的，因爲無論在日常生活中還是在修行中，取消目的性是不可想象的。人區別於動物的重要標誌之一就是具有社會行爲的預期性、目的性。

神會之所以把「無念」强調得過了頭，無非是要人接受南宗的禪法主張，置修行於自然無爲，寄禪定於日常生活之中。「不作意」取菩提，取涅槃，取净，取定……。可以理解爲自然無爲，任運自在，也可理解爲無所事事的日常生活。

神會重「知見」(詳後)。他繼承了慧能的「定慧等」的禪法主張。他不同意傳統禪法和北宗禪法的「先定後慧，以定發慧」的理論，而認爲「定慧不二」。實際是以「見性」之慧(或「知見」)吞没了定，即以不修禪定爲禪定。所謂「今坐者，念不起爲坐；今言禪者，見本性爲禪」(南宗定是非論)，是把做到「念不起」(無念)，「見本性」看做坐禪。所謂無念禪法，從嚴格意義上講就是只要「慧」而無需「定」的。這裏的慧，就是與無念相應的認識。既然如此，修持無念禪法是不需要脱離現實生活的，也没有特定的

儀規。一個人如果能做到對一切事物「無念」，也就達到了「定慧等」，「明見佛性」。神會在壇語中說：

今推到無住處立知，作沒？

無住是寂靜，寂靜體即名爲定。從體上有自然智，能知本寂靜體，名爲慧。此是定慧等。經云：寂上起照，此義如是。無住心不離知，知不離無，即無住。知心無住，更無餘知。涅槃經云：定多慧少，增長無明；慧多定少，增長邪見；定慧等者，明見佛性。

「無住」與「無念」爲同一系列用語，雖有「空」的含義，但一般可解釋爲無所執著，無所取捨，金剛經講應對一切物質的、精神的東西(色受想行識)「無所住」而形成「清浄心」。神會主張，正確的「知」(知見或智慧)應建立在「無住處」。這種精神境界即爲「寂靜」，它的本體是「定」。本體本具「自然智」。這種「自然智」能知道自己的本體，此即爲「慧」。說來說去沒有離開「無住」這種精神境界。可見，所謂「定慧等」是等在與「無住」相應的「慧」之上。

神會還說：

但自知本體寂靜，空無所有，亦無住著，等同虛空，無處不遍，即諸佛真如身。真如是無念之體。以是義故，故立無念爲宗。善見無念者，雖具見聞覺知，而常空寂。即戒定慧學，一時齊等，萬行俱備，即同如來知見，廣大深遠。云何深遠，以不見性，故言深遠。若了見性，即無深遠。(壇語)

與前面的引文對照可以看出，「無住」之心與「真如」等同；「無念」是依據真如之體的。體認「無念」並不是沒有正常的感覺和認識(見聞覺知)，而是使自己的心靈深處經常與真如之體相應(空寂)。這樣就

會使戒定慧三學在與真如相應的認識上達到「等同」，此即見性解脫。

神會在壇語中曾對「頓悟解脫」作了這樣的解釋：既善於分別瞭解一切客觀事物和精神現象（一切色、聲、香、味、觸、法），又不受它們的左右、制約，爲其所動，就可在與它們不相脫離的環境中達到頓悟解脫。此即所謂：「如是諸根善分別，是本慧。不隨分別起，是本定。」這也就是在日常生活中做到了「定慧雙修」。

神會接着說：

經中「不捨道法而現凡夫事」，種種運爲世間。不於事上生念，是定慧雙修，不相去離。定不異慧，慧不異定，如世間燈光不相去離。即燈之時光家體，即光之時燈家用。即光之時不異燈，即燈之時不異光。即光之時不離燈，即燈之時不離光。即光之時即是燈，即燈之時即是光。定慧亦然。即定之時是慧體，即慧之時是定用。即慧之時不異定，即定之時不異慧。即慧之時即是定，即定之時即是慧。即慧之時無有慧，即定之時無有定。此即定慧雙修，不相去離。後二句者，是維摩詰默然直入不二法門。（壇語）

引文中引的經文出自維摩詰經弟子品第三。原文是：「不必是坐，爲宴坐也……不捨道法而現凡夫事，是爲宴坐。心不住內，亦不在外，是爲宴坐。於諸見不動而修行三十七品，是爲宴坐。不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐。」「宴坐」即坐禪，修禪定。是說禪定沒有固定的格式。所謂「不捨道法而現凡夫事」是說修證佛法不脫離世俗的日常生活，如維摩詰居士「雖處居家，不著三界；示有妻子，常修梵行；現有眷

屬，常樂遠離……若至博弈戲處，輒以度人；受諸異道，不毀正信；雖明世典，常樂佛法……雖獲俗利，不以喜悅；遊諸四衢，饒益衆生；入治正法，救護一切；入講論處，導以大乘；入諸學堂，誘開童蒙；入諸淫舍，示欲之過；入諸酒肆，能立其志」，在各種不同的場合，從事種種世俗事物，都可以傳法修行，因此，所從事的一切也都可以看作是「宴坐」，即修習禪定。關鍵是「不於事上生念」，即做到無念，就是定慧雙修。在六祖壇經中也有以燈光爲喻說明「定慧等」的詞句。既然定慧不異不離，那麼「定」也就不是原來意義上的「定」了，坐禪入定也就無需特定的程式。強調定慧等同，目的是突出與「無念」相應的「智慧」的地位。

南宗禪法重視維摩詰經中所說的「不二法門」（見卷中），目的是縮小在家與出家，世俗世界與彼岸世界的距離。主張修無念頓教禪法，無需脫離現實世界，生活在世俗社會之中「不於事上生念」，就是定慧雙修。衆生雖有迷悟之別，但所據佛性相同，從都有可能達到覺悟來說，可以說是「煩惱即菩提」，衆生即佛。

論「知」、「知見」在解脫中的意義

重「知」是神會禪法的重要特點之一。前面引過神會的話：「知之一字，衆妙之門」（禪源諸詮集都序卷二），或謂「知之一字，衆妙之源」（中華傳心地禪門師資承襲圖）。神會初見慧能，便說：「見即是主。」「知」也就是「見」，或合稱「知見」，也可稱「知解」，其實在不少場合與所謂「靈知之心」、「心」、「佛

性」同義（見禪源諸詮集都序卷二）。

神會認爲，要達到頓悟必須修不拘場合和形式的無念禪法，爲此便應有無念相應的「知」或「知見」。那麼，神會是如何表述這種「知」的呢？壇語載：

> 心有是非不？答：無。心有去來不？答：無。心有青黄赤白不？答：無。心有住處不？答：心無住處。和上言：心既無住，知心無住不？答：知。知不知？答：知。
>
> 今推到無住處立知……無住心不離知，知不離無，即無住。知心無住，更無餘知。……今推心到無住處便立知，知心空寂，即是用處。法華經云：即同如來知見，廣大無邊。……經云：當如法說，口說菩提，心無住處；口說菩薩，心唯寂滅；口說解脫，心無繫縛。
>
> 向來指知識無住心，知不知？答：知。

這裏所說的心無是非，無住處等，都是對「無念」的表述，但心對這種精神境界是知道的。這時的「知見」，便是與「無念」相應或相契合的「知見」。因爲只有做到「無念」纔能解脫，故這種「知見」即等同於「如來知見」。又因爲達到「無念」即意味着做到「定慧等」，「明見佛性」，故又可以把這種「知」或「知見」看做是自身所具有的佛性。

唐代宗密的中華傳心地禪門師資承襲圖在介紹神會的荷澤宗時說：

> 空寂之心，靈知不昧，即此空寂寂知，是前達摩所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，知非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然知之一字，衆妙之源。由

迷此知，即起我相，計我我所，愛惡自生。……若得善友開示，頓悟空寂之知，知且無念無形，誰爲我相人相……。雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念之心，則愛惡自然淡薄，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然精進。

在這裏，「知」顯然就是先天所具有的所謂「佛性」。佛性的一個基本含義就是「菩提種子」（大涅槃經卷三十七），意爲覺悟的內在功能，內在依據。「頓悟」就是使這種先天的悟性突然顯發。雖然外在的師友的教示十分重要，但起決定作用的是自悟。如果不求內在覺悟，而執意「起心外求」，此即爲「邪求」。

從以上介紹可知，神會對「知」的論述，不過是對佛性論的一種新的發揮。

對北宗禪法的批評

神會把從達摩以來到慧能的禪法稱爲「如來禪」。所謂「如來禪」的提法原出自楞伽經（宋譯）卷二。原文講有四種禪：愚夫所行禪（小乘與外道修，觀人無我）、觀察義禪（屬大乘禪，觀人無我與法無我）、攀緣如禪（也是大乘禪，體認無相之真如實相）、如來禪（大乘最高禪，達到如來境地，體認空、無相、無願的「三空」，又以普度衆生爲使命）。[三]慧能弟子之一玄覺（六六五——七一三）所著永嘉證道歌中有云：「頓覺了，如來禪，六度萬行體中圓。」似乎也把此禪的內涵超越於傳統的禪法，認爲此禪具足「六度萬行」。唐代華嚴宗五祖宗密（七八〇——八四一）以繼承神會禪法自許，在所著禪源諸詮集都序卷一中說「禪則有淺有深，階級殊等」，有外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪（亦名如來清

淨禪)。他對後一種禪所作的解釋是：

若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下展轉相傳者，是此禪也。

可見禪宗所說的「如來禪」雖來自楞伽經，但含義已不同。實際上「如來禪」就是神會反復宣說的頓教無念禪法，主張自修自悟，頓見佛性。宗密的解釋是基本符合神會所說的如來禪的原意的。歷代法寶記說神會在洛陽「破清淨禪，立如來禪」。「清淨禪」是北宗的禪法，以禪觀過程中要「觀心」(或「看心」)、「看淨」爲特色。神會在傳教過程中，在從正面宣傳南宗頓教禪法(所謂「如來禪」)的同時，從反面批評北宗的禪法。

北宗代表人物神秀(?——七〇六)的禪法可用「觀心看淨」四字概括。現存記述他的禪法的觀心論認爲「唯觀心一法，總攝諸法」，以三界爲三毒，說一切諸法，唯心所生，強調坐禪觀心，「除三毒」，「淨六根」，使佛性顯現。另有記載其禪法的大乘無生方便門，着重講坐禪看淨，實是觀悟法身、實相爲中心的「一行三昧」。其中說：

一切相，總不得取。所以金剛經云：凡所有相皆是虛妄。看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心，放曠遠看，平等看，盡虛空看。

和(上)問言：見何物？

子云：一物不見。

和〔上〕：看净細細看，即用净心眼，無邊無涯際，遠看。……向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看。盡虚空看，長用净心眼看。莫間斷，亦不限多少看，使得身心調，用無障礙。……身心得離念，不見心，心如，心得解脱……虚空無一物，清净無有相，常令不間斷，從此永離障……不見六根相，清净無有相，常不間斷，即是佛〔三〕。

早在慧能時已對這種禪法批評過。壇經（敦煌本）上説：「若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看净，人性本净，爲妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性净。不見自性本净，起心看净，却生净妄。妄無處所，故知看者却是妄也。净無形相，却立净相。言是功夫，作此見者，障自本性，却被净縛。……看心看净，却是障道因緣。」認爲心、净皆空幻無實，起心看心觀净，皆爲妄心所爲，不僅無益於解脱，反而是達到見性覺悟的障礙。

神會的直接對手是神秀的弟子普寂、降魔藏等以及他們的門徒。他們到處「説禪教人」，影響很大，如南宗定是非論中説：

遠法師問：……今日天下諸州近有數百餘人，各立門户，繚亂教人者，從誰下出？

和上答：從秀禪師已下出，將有二十餘人説禪教人，並無傳授付囑，得説祇没説；從二十餘人已下，近有數百餘人説禪教人，並無大小，無師資情，共争名利，元無稟承，亂於正法，惑諸學道者。

神會在批評他們没有得到正統「傳授付囑」（主要指無祖傳袈裟爲法信）的同時，對他們的禪法也予以

批評

普寂（六五一——七三九），宋高僧傳卷九有傳，從唐開元二十三年（七三五）奉勑住京師，「時王公大人兢來禮謁」，聲望很大。關於他的禪法，李邕大照禪師塔銘（全唐文卷二六二）稍有介紹，說：

其始也，攝心一處，息慮萬緣，或刹那便通，或歲月漸證。總明佛體，曾是傳聞；直指法身，自然獲念……。

東岳降魔藏，也是神秀弟子，宋高僧傳卷八、景德傳燈錄卷四皆有傳。神秀初見他時說：「汝名降魔，我此無山精木怪，汝翻作魔耶？」回答說：「有佛有魔。」神秀說：「汝若是魔，必住不思議境界也。」回答：「是佛亦空，何不思議之有？」後住入泰山傳禪，信徒很多。

神會批評北宗禪法時，崇遠特別提到他們二人的名字，說：

禪師，嵩岳普寂禪師、東岳降魔藏禪師，此二大德皆教人坐禪：凝心入定，住心看凈，起心外照，攝心內證，指此以爲教門。

這十六字「教門」的大意是：控制精神，入定觀心看凈，雖起心觀想四方上下、內外遠近，最後要使「六根」清凈，使心中佛性顯現。

對此，神會立足於南宗頓教無念禪法從兩方面進行批評。

第一，用「不二」的理論批評北宗教人控制身心，入定觀照的做法。說這種坐禪方法是「調伏心」（抑制精神）；但又說，如果規定不凝心入定，不住心看凈等，又是「愚人法」。主張採取不偏執任何一方

的不二法門，說：

離此調伏不調伏二法，即是能禪師行處。是故經文：心不住內，不住外，是爲宴坐。如此坐者，佛即印可。從上六代已來，皆無有一人凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心內證。是以不同。

（南宗定是非論）

「調伏心」與「不調伏心」、「心不住內，〔亦〕不住外，是爲宴坐」，出自維摩詰經。該經的文殊師利問疾品說：「若住不調伏心是愚人法；若住調伏心是聲聞法。是故菩薩不當住於調伏不調伏心，離此二法是菩薩行……。」「調伏」，意爲調理制伏或抑制，對身心的制約、束縛也可解釋爲「調伏」，也是戒律意譯名稱之一。神會稱北宗控制身心坐禪的方法爲「調伏心」，言下之意是仍没有超出小乘的局限；但又不主張徹底否定坐禪的一切規定，稱此爲「愚人法」。認爲慧能開創的南宗禪法是離開兩者的任何一方，而取不二中道的立場的禪法。所引維摩詰經中的另一段話見弟子品，原文載維摩詰反對舍利弗在樹下坐禪的修習方法，說：「不必是坐爲宴坐（按，指坐禪）也。夫宴坐者，不於三界現身意是爲宴坐……心不住內，亦不在外，是爲宴坐……不斷煩惱而入涅槃，是爲宴坐……。」意爲禪定不必非採取坐於寂靜場所的做法不可，也不必注心一處觀察禪境，佛教修行不必脱離世俗生活。這正是南宗所主張的。北宗禪法以身與心、浄與染、內與外、世間與出世間等名相的對立爲前提，然後控制精神「入定」，觀心看浄，深入觀想法身實相，斷惡修善，使清浄「佛性」顯現，達到覺悟。神會說：

今言坐者，念不起爲坐。今言禪者，見本性爲禪。所以不教人坐身住心入定。若指彼教門爲

是者，維摩詰不應訶舍利弗宴坐。（南宗定是非論）

不問坐禪、不坐禪，關鍵是能否做到「念不起」（無念）和「見本性」。神會認爲北宗固守坐禪形式，是「調伏心」，修行重中間「階漸」，而不是「直了見性」，悟「不二」之理的頓悟。

第二，用「定慧等」、「無念」的理論批評北宗的禪法障礙達到覺悟。神會說：

諸學道者，心無青黃赤白黑，亦無出入去來、遠近前後；亦無作意，亦無不作意（按，「作意」相當於「有意」、「起意」）。若得如是者，名爲相應也（按，與「真如」之理相應，即與「佛性」相應）。若有出定入定及一切境界，非論善惡等，皆不離妄心，並有所得；以有所得，並是有爲，全不相應。……

若有坐者，凝心入定，住心看浄，起心外照，攝心內證者，此是障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫。解脫菩提若如是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。訶者云：不於三界現身意，是爲宴坐也。但一切時中見無念，不見身相，名爲正定。不見心相，名爲正慧。（石井本問答雜徵義）

是說修道者應在精神上與真如佛性自然相應，不觀想任何形相，取消任何主觀意向，真正達到「無念」的境地。如北宗那樣規定出定入定，觀心看浄等，此皆與真如佛性不相應，「不離妄心」，障礙達到解脫。神會認爲，只有達到無念，不分別身相、心相之時，纔是「正定」，纔有「正慧」。

南宗重「心」，神會更重「知」，不僅認爲「定慧等」，而且認爲戒、定、慧「三學等」。壇語中有曰：

妄心不起名爲戒，無妄心名爲定，知心無妄名爲慧。是名三學等。

「妄心不起」、「無妄心」、「知心無妄」，都是「無念」的不同表述。可見，「三學等」是等在「無念」之上，也

可講等在與「無念」相契合的「知」或「慧」之上。但北宗把戒、定、慧看作爲彼此相對獨立的三學。戒是「諸惡莫作」，爲防非止惡的規則，此且不說。定、慧關係是「先定後慧，以定發慧」，在禪觀修習中顯發智慧。禪觀以内外、染净、迷悟等的對立面的存在爲前提，然後把心、内、净置於主導地位，進行觀心看净的自我净化的精神活動。神會在壇語中說：

本體空寂，從空寂體上起知，善分別世間青黄赤白是慧，不隨分別起是定。祇如「凝心入定」，墮無記空。出定已後，起心分別一切世間有爲，喚此爲慧。經中名爲妄心。此則慧時則無定，定時則無慧。如是解者，皆不離煩惱。「住心看净，起心外照，攝心内證」，非解脱心，亦是法縛心，不中用。……

一切善惡，總莫思量。不得凝心住，亦不得將心直視心，墮直視住，不中用。不得垂眼向下，便墮眼住，不中用。不得作意攝心，亦不復遠看近看，皆不中用。經云：不觀是菩提，無憶念故，即是自性空寂心。

前兩句話是說佛性之體上有「知」，從它能分辨世間事物來說是慧；從它對一切無所好惡、取捨（無住、無念）來說是定。這是南宗的見解。如果修習北宗禪法，「凝心入定」，就要執著非善非惡的「空」（無記空），受到束縛。如果在坐禪之後起心觀察分辨世間一切有生滅變化的事物（有爲法），那麼，這不是「慧」，而是「妄心」的表現。按這種做法，定中便無慧（祇是執取空），慧時便無定，使定慧分離，便達不到解脱。修「住心看净」等，自然無益於解脱。祇有「不觀」、「無憶念」（無念），纔是「見性」，達到解脱的

表現。

宣傳誦持金剛般若經的功德

在神會身上存在兩個不可克服的矛盾：一是理論與實踐的矛盾。按照「無念」禪法理論，應當絶對不念是非、善惡、無所取捨的，但他却以「不惜身命」的無畏精神與北宗定是非、邪正，爲南宗爭奪正統地位。這雖可用大乘佛教的「俗諦」、「方便」理論加以辯護，但矛盾並沒解决。二是理論體系內部的矛盾。既然主張「無念」、「不取於相」、「不念善惡」，説梁武帝「造像寫經」無功德，却又不厭其煩地大講誦持金剛般若經的功德。從我們來看，產生這樣的矛盾並不難理解。在充滿各種矛盾和衝突的現實社會，神會要找到自己的立足安身的場所，擴大南宗的傳播區域，就不得不和很有勢力的北宗爭論，宣傳自己的禪法高明。同時，在廣大的僧俗中間傳教，能够懂得並願意實踐「見性」、「無念」的人不會很多，因此不得不大講讀經的功德。

在南宗定是非論中，神會宣傳誦持金剛經的部分佔有很大篇幅，誇張虛構，讀來乏味。現僅稍加介紹。

神會自稱「修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行」，説：

修學般若波羅蜜者，能攝一切法；行般若波羅蜜行，是一切行之根本。

金剛般若波羅蜜，

最尊最勝最第一，
無生無滅無去來，
一切諸佛從中出。

壇語中也引證此偈，但字句有不同，最重要的區別是「金剛般若波羅蜜」作「摩訶般若波羅蜜」。神會把聽聞、書寫、受持、讀誦金剛經的功德說得天花亂墜。說此經是「一切諸佛母經，亦是一切諸法祖師」，因此誦持此經所得到的功德不可用數字計算。即使犯下一切「極惡重罪」，也會因誦持此經而得到消除。

重視般若經、大涅槃經是南宗的特點。般若經爲南宗禪法提供空、無相、無念的般若本體論基礎，並爲其論證頓悟解脫論提供相即不二的方法論依據。大涅槃經講一切衆生皆有佛性，皆可成佛，爲南宗的心性論的主要來源。但像神會那樣把般若類經典之一的金剛般若經置於諸經之王的地位，大概受到社會風尚的影響。唐初以來，金剛經越來越盛，關於誦持金剛經帶來善報的傳說在社會上廣爲流行。宋代李昉等編太平廣記卷一百二至一百八所載誦金剛經報應的傳說人物有一〇三人，其中唐代就有九十五人，所引的書有法苑珠林、報應記、冥報記、廣異記、紀聞、酉陽雜俎等。唐初蕭瑀曾著般若經靈驗一十八條（太平廣記卷一百二）。神會之前，金剛經的六個譯本已經流行，即後秦鳩摩羅什、北魏菩提流支、陳真諦、隋達摩笈多、唐玄奘和義淨六人的譯本。其中以鳩摩羅什的譯本最流行。神會所引的金剛經即爲此本。唐初慧淨、玄則都註過金剛經（法苑珠林卷一百）。道世（字玄惲，卒於六六八年後）撰金剛般若經集註三卷，兼出義疏三卷、玄義二卷，很有影響（廣弘明集卷二十二李儼金剛般若

經集註序）。金剛經的流行，也引起皇帝的注意。據佛祖統紀卷四十載，開元十七年（七二九）唐玄宗聽到武功縣丞蘇珪一家誦金剛經帶來善報的傳說，「亦發心持經，從化甚衆」。此後敕頒御註金剛經於天下。關於年代，有不同記載：宋高僧傳卷十四玄儼傳載：「開元二十四年（七三六）帝親註金剛般若經詔頒天下，普令宣講。」佛祖統紀卷四十也作此年。但釋氏稽古略卷三謂據大藏流行衆經目錄記此事在開元十九年（七三一）。在這種形勢下，神會有意突出宣傳金剛經，希望得到社會各階層以至朝廷的好感和支持，是十分自然的。又何況南宗相傳慧能在弘忍門下聽聞金剛經「言下便悟」（敦煌本壇經），以金剛經爲重要經典呢！

註

〔一〕載大正藏卷五十五。

〔二〕胡適神會和尚語錄的第三個敦煌寫本：南陽和尚問答雜徵義：劉澄集，載一九六〇年臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊外編第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集。一九六八年收於臺灣胡適紀念館新版神會和尚遺集附錄之中。

〔三〕資治通鑑卷二百二十二肅宗上元二年（七六一）九月壬寅：「制去尊號，但稱皇帝；去年號，但稱元年；以建子月爲歲首，月皆以所建爲數。」十二地支子丑寅卯……依次對應十一月、十二月、一月、二月……。北斗的斗柄所指曰「建」，農曆正月爲建寅，二月爲建卯，謂斗柄旋轉所指之十二辰，故稱「月建」。

〔四〕溫玉成記新出土的荷澤大師神會塔銘，載世界宗教研究一九八四年第二期。文物一九九二年第三期正式發表洛陽市文物工作隊的發掘報告，題爲洛陽唐神會和尚身塔塔基清理。

〔五〕分別見唐杜胐傳法寶紀和唐净覺楞伽師資記。

〔六〕曹溪大師別傳載，慧能論佛性，說：「佛性是不二之法，涅槃經明其佛性不二之法，即此禪也。……善根有二，一者常，二者無常，佛性非常，非無常，是故不斷，名之不二。一者善，二者不善，佛性非善，非不善，是故不斷，名爲不二。」又云：「蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是實性。明與無明，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是實性，實性無二。」惠昕本壇經：「一切盡除，無名可名，名於自性。無二之性，是名實性，於實性上建立一切教門，言下便須自見。」

〔七〕一九六八年臺北新版胡適神會和尙遺集，把一九二六年的印本作了影印，上面有胡適晚年用紅筆、黑筆對舊本神會語錄第一殘卷所作的眉批，其中對一部分人作了簡單考證。本文參考了這些考證。

〔八〕見敦煌本六祖壇經。

〔九〕據唐净覺楞伽師資記，另可見歷代法寶記。

〔一〇〕此據日本柳田聖山初期禪宗史書的研究（法藏館一九六六年版）書後附錄校勘本，作者用敦煌文書伯三五五九號爲底本。此爲迄今最完整的本子。

〔一一〕見神秀觀心論。朝鮮禪門撮要有此文，日本鈴木大拙全集別卷一收有此論的五本對勘本。另見大乘無生方便門，爲斯二五〇三號敦煌文書，大正藏卷八十五收有此文。鈴木大拙全集卷三收有此文的四本對勘本。

〔一二〕同註〔四〕。圓覺經大疏鈔卷三之下神會傳所記神會死年地點與塔銘一致。其文曰：「……又勅移荆州開元寺，皆北宗門下之所〔毀〕也。至乾元元年四月後頻告門人，令數問法，再三深歎無爲一法。五月十三日中夜示滅，年七十五。其夜山南東道（按，荆州屬山南東道）節度使制州刺史李廣珠見大師座空中過，空有聲云：往開元寺迎神會和尙去云云。二年遷厝於東京龍門置塔。寶應二年，勅於塔所置寶應寺。」到底神會親自人洛陽主持度僧？還是祇是名義上主持，而本人仍在荆州？本人主張前者。對於後者，也並不完全排除這種可能，祇是現缺實證資料。

[一三]關於廣濟的事，不見其它記載。但論中說，廣濟半夜入慧能房內偷袈裟，被慧能「喝出」，別的僧聞聲前來，見廣濟把着玄悟的手，不讓作聲。聽慧能說：「唯見有人入來，亦不知是南人北人……。」既然玄悟已與廣濟相遇，又何需再問「入來者是南人北人？」不合情理。關於張行昌欲取慧能遺體之頭的事，曹溪大師別傳說開元二十七年（七三九）「有刺客來取頭，移大師出庭中，刀斬數下，衆人聞鐵聲驚覺」（相傳慧能死後，弟子把慧能遺體的頭頸「以鐵鍱封裹，全身膠漆」），宋高僧傳卷八說是開元二十一年（七三三）「有汝州人受新羅客購，潛施刃其元，欲函歸海東供養」，景德傳燈錄卷五載：「姓張名淨滿，汝州梁縣人，於洪州開元寺受新羅僧金大悲錢二十千，令取六祖大師首，歸海東供養……。」可見，此事無論真實情況如何，與普寂是無關的。

關於武平一磨碑另鐫之事，亦見南陽和尚問答雜徵義（石井本），云：「殿中韋據造碑文，至開元七年，被人磨改，別造文報鐫，略敍六代師資相授及傳袈裟所由。」曹溪大師別傳也略載此事，說：「後北宗俗弟子武平一，開元七年，磨却韋據碑文，自著武平一文。」但據宋高僧傳卷八慧能傳，張說（燕公）託武平一帶到韶州慧能塔所「香十斤並詩」，武平一在慧能的門徒懷讓鑄的巨鐘上「撰銘讚，宋之問書」。武平一，新唐書卷一百一十九有傳，武后時「隱嵩山修浮屠法，屢詔不應」，中宗時任修文館學士，遷考功員外郎，玄宗立，貶蘇州參軍，徙金壇令。據李邕大照禪師塔銘（全唐文卷二六二），中宗詔令普寂「統領徒衆」，此旨即是由武平一宣的。武平一是普寂的弟子是比較可信的，但磨碑另鐫之事，似不可信。

[一四]宋譯楞伽經卷二：「有四種禪，云何爲四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者觀人無我性、自相共相、骨鎖無常，苦，不淨相，計著爲首。如是相不異觀，前後轉進，相不除滅，是名愚夫所行禪。云何觀察義禪？謂人無我，自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。云何攀緣如禪？謂妄想，二無我妄想，如實處不生妄想，是名攀緣如禪。云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦衆生不思議事，是名如來禪。」

[一五]見註[一一]。

神會兩首五更轉和一首五言律詩的思想略析

本書發表神會的兩首五更轉，一首題爲荷澤寺神會和尚五更轉，用的是胡適據倫敦大英博物館所藏的兩個敦煌殘卷所作的校寫本；一首題爲南宗定邪正五更轉，用的是據敦煌縣博物館所藏寫本所作的校寫本。

第一首五更轉最早由日本學者入矢義高發現。一九五九年他寫信告訴胡適，斯六一〇三號敦煌殘卷上有荷澤和尚五更轉，衹存一更至三更。原題荷澤和尚五更轉之旁有用朱筆補寫的「寺神會」三字，題目應爲荷澤寺神會五更轉。胡適進而發現，倫敦的斯六一〇三殘紙和斯二六七九殘紙原來是一張紙撕斷了的，便把這兩個殘卷合併校寫爲完整的一首，最初發表在神會和尚語録的第三個敦煌寫本（載臺灣中央研究院歷史語言研究所集刊外編第四種慶祝董作賓先生六十五歲論文集上册，一九六〇年出版，後亦被收入胡適紀念館新版神會和尚遺集的附録之中）的第三部分。胡適認爲，詞内的「莫作意，勿凝心」，「何勞端坐作功夫」，頗像神會的思想，雖文詞不佳，仍可斷定是神會的作品。

敦煌縣博物館所藏七七號寫本上，第一個寫本是南宗定是非論，第二個寫本是壇語，接着是南宗定邪正五更轉及所附五言律詩。無論是排列次序，還是内容，這四個抄件都與巴黎國立圖書館所藏的敦煌文書伯二〇四五號相同。胡適在一九五八年在校寫壇語之後，把巴黎本的南宗定邪正五更轉及

所附五言律詩校訂，作爲壇語的附録發表在新校定的敦煌寫本神會和尚遺著兩種（載臺灣歷史語言研究所集刊二十九本慶祝趙元任先生六十五歲論文集，後也被收入新版神會和尚遺集附録）之中。本書發表的敦博本五更轉及所附五言律詩，在校刊時參考了巴黎本（復印件）及胡適校本。

「五更轉」是唐中期開始盛行的燕樂的曲牌之一。一九五〇年商務印書館出版了王重民輯的敦煌曲子詞集，收有從敦煌文書中輯校的曲子詞一百六十二首，有魚美人、菩薩蠻、西江月、浪濤沙、浣溪沙、望江南、長相思等等。陰法魯在爲此書寫的序中介紹了曲子詞的起源和發展情況。他在引宋沈括夢溪筆談卷五所說：「唐天寶十三載，以先王之樂爲雅樂，前世新聲爲清樂，合胡部者爲宴樂（燕樂）。」之後作了解釋，認爲「雅樂」指秦代以前的古樂，「清樂」是漢、魏、六朝的樂府，燕樂是隋、唐時代中原音樂和西域音樂相融合之後而產生的新音樂。說：「配雅樂的歌詞保存到現在的是詩經；配清樂的歌詞是『樂府詩』，配唐代燕樂的歌詞是『曲詞』或『曲子詞』，或簡稱『詞』。」王重民在此書叙録中說：「今所謂詞，古原稱曲子。按曲子源出樂府，郭茂倩稱曲子所由脫變之樂府爲『雜曲歌辭』或『近代曲辭』，伯三二七一、斯六五三七兩卷，正與此相似。原卷調名下均著『詞』字（樂府詩集亦然）。是五七言樂府原稱詞（即『辭』字），或稱曲，而長短句則稱曲子也。」他還概述此書所輯曲子詞的內容包括：「有邊客遊子之呻吟，忠臣義士之壯語，隱君子之怡情悅志，少年學子之熱望與失望，以及佛子之讚頌，醫生之歌訣，莫不入調。」現從敦煌遺書中發現的五更轉，顯然是按一定的曲拍填寫的曲子詞，或簡稱詞。胡適曾對三首（按，另一首是胡適據湖南許國霖的敦煌雜録中的五更調重校）五更轉作了比較，指出它們的曲調完

全相同，「都是從七字句變化出來的長短句：第一句，第五、六、七、八句都是三字句；第二、三、四、九、十句都是七字句。三首共十五章，用韻的方式也完全相同。」（見神會和尚語錄的第三個敦煌寫本之三）荷澤寺神會和尚五更轉和南宗定邪正五更轉雖都是可入調歌唱的曲子詞，但詞藻並不華美，也沒有引人入勝的意境，最顯著的特點是利用曲子詞這一種藝術形式宣傳禪宗南宗的禪法思想。正如胡適所指出的：「這兩首五更轉都是神會和尚宣傳革命的曲子，雖然沒有文學的價值，在當時大概頗有宣傳的作用。其中第二首流行更廣，現存的大約有八九件敦煌寫本。第一首的文字技術太差了，好像就被淘汰了，祇剩這一本偶然保存下來，使我們知道荷澤和尚五更轉原是兩首。」（同上所引）胡適所說「神會和尚宣傳革命」，實指神會宣傳南宗革新的禪法主張。他認爲這兩首五更轉都是神會作的結論是可信的。兩首詞的中心內容是宣傳頓教無念禪法，批評北宗禪法，與神會的壇語、南宗定是非論的思想完全一致。

下面對這兩首詞及一首五言律詩的思想略加解釋。

一、兩首五更轉的思想

我們不妨把五更轉的五更看作是五個段落。在五更中，從不同方面宣傳南宗無念禪法，有的地方對北宗的「凝心入定，住心看凈，起心外照，攝心內證」的漸教禪法提出批評。兩首五更轉雖文詞不同，內容完全一致。荷澤寺神會和尚五更轉（下簡稱「第一首」）缺二十一字，有幾段意思已經不完整。南宗

定邪正五更轉(下簡稱「第二首」)一字不缺，而且是當年最流行的，故下面以解釋此首爲主，順便按內容引證第一首的句子加以說明。

一更初。妄想真如不異居。迷則真如是妄想，悟即妄想是真如。念不起，更無餘，見本性，等虛空。有作有求非解脫，無作無求是功夫。

意爲真妄不二，對於迷於佛教真諦的人來說，認爲真如是真如，妄想是妄想，而沒有看到真如通過妄想而存在，妄想的本體是真如。這樣就誤把真如看作是妄想，又把妄想看成是真如。神會的本意是說不能離開現實的人生去追求彼岸世界，離開世俗的情欲和思想去尋求解脫成佛的原因，認爲修道不離現實生活，坐禪何異任運自在。第一首的「一切時中常解脫，共俗和光不染塵」，也有這個意思。其中的「不染塵」是說雖在世俗世界生活，但却不起「妄念」。壇語說：「煩惱自菩提……迷悟有殊，菩提性原不異。」問答雜徵義(石井本)說：「性不離妄。」與前述也意思一致。因此，正確的禪定方法應是去掉一切目的性，無念無作無求，這樣纔能明見佛性，而佛性本身如同虛空，無形無相，不可執著。

二更催。大圓寶鏡鎮安臺。衆生不了攀緣境，由斯障閉不心開。本自净，沒塵埃，無染著，絕輪迴。諸行無常是生滅，但觀實相見如來。

是說衆生心性本净，祇是因爲被世俗情欲障蔽，纔不見本性，不得解脫。如悟自性清净，即明真如實相而達到解脫。其中的「大圓寶鏡」比喻佛性、本心，如弘忍修心要論說：「衆生佛性本來清净，如雲底日，但了然守本真心，妄念雲盡，慧日即現……譬如磨鏡，塵盡明自然現〔一〕。」神會回答廬山簡法師之問，

其中說：「且如明鏡，則能鑑萬像，萬像不現其中，此將爲妙。何以故？如來以無分別智，能分別一切；豈有分別之心，而能分別一切。」所謂「無分別智」是與真如之理、佛性相契合之智，實際是神會用來與「自然智」、「無師智」等同使用的詞，也作「佛性」看待。神會認爲，心性本淨，如果不認識這點而對事物有所分別（認識取捨等），就會使心性受到世俗欲念的障蔽，達不到見性覺悟的境地。第一首的「頓見竟，佛門開。寂滅樂，是菩提」，是講頓見佛性，覺悟解脫，無苦常樂。

三更侵。如來智慧本幽深。唯佛與佛乃能見，聲聞緣覺不知音。處山谷，住禪林。入空定，便凝心。一坐還同八萬劫，祇爲擔麻不重金。

意爲佛的智慧幽深，非小乘人（聲聞、緣覺）可以達到，修北宗的「凝心入定，住心看淨……」的禪法，也無助於達到覺悟。傳統禪法和北宗禪法，主張在山林幽靜之地坐禪，觀想佛教義理。北宗主張觀心，看淨，觀空，觀實相，方法是「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」，控制身心進行禪觀，求得證悟。神會認爲頓見佛性無需這種禪法，第一首也說「莫作意，勿凝心。住自在，離思尋」，「了性即知當解脫，何勞端坐作功夫」？在南宗定是非論中曾批評北宗禪法不僅無助於達到解脫，而且是障礙達到覺悟的，所謂「此是障菩提」。如信奉這種禪法，就如同長阿含經卷七弊宿經中所說的那位愚者一樣，出外求財，不取黃金，却「負麻而歸」。神會以南宗禪法爲「金寶」，而把北宗禪法喻爲「麻」。

四更蘭。法身體性不勞看。看則住心便作意，作意還同妄想團。放四體，莫攢玩。任本性，自公官。善惡不思即無念，無念無思是涅槃。

北宗繼承道信以來的禪法，重修持「一行三昧」，即通過觀想一佛到觀想一切佛，最後觀想實相、法身的禪定〔二〕。神秀教弟子坐禪應觀心、看淨，最後也歸結爲觀諸法實相、真如〔三〕。神會在此指出「法身體性」無需看。如果修這樣的禪法，就是存心要修證什麼（「住心」、「作意」），是「妄想」的表現。神會在壇語中明確表示，貪愛財色、男女是「粗妄」，而「聞說菩提，起心取菩提，聞說涅槃，起心取涅槃」以及「聞說淨，起心取淨」等，都屬於「細妄」。南宗禪法的要則是「無念」，即效法真如、佛性，對一切無所取捨，無是非、善惡，無情無欲，此即「不作意」、「不起心」。南宗定是非論說：「云何無念？所謂不念有無，不念善惡……不念菩提，不以菩提爲念。」第一首五更轉中的「般若本來無處所，作意何時悟法音？」也是叫人「不作意」去求取智慧，應當無念。第二首中的「放四體，莫攢玩」的「攢玩」，亦作「攢抏」，意爲在禪觀中探究，玩味（禪悅）。這六字是講不必端坐入定，應使肢體自然，不應抑制身心去觀察探究，玩味由坐禪證悟帶來的歡悅。「任本性，自公官」中的「公官」，原意當爲朝廷命官的意思。這六字是講放任自然，自己作主，不受外界制約，也是對「無念」禪法的說明。認爲做到「無念無思」便達到涅槃解脫。南宗定是非論也說：「見無念者，得向佛知見。見無念者，名爲實相……恒沙功德一時等備。」

五更分。菩提無住復無根。過去捨身求不得，吾師普示不忘恩。施法藥，大張門，去障膜，豁浮雲。頓與衆生開佛眼，皆令見性免沉淪。

是說「菩提」（覺悟）無相無住也無根，超言絕象，靠修持傳統的禪法和積累功德（修寺、捨財乃至捨身等），累世歷劫都達不到解脫，只有修持慧能開創的南宗禪法，纔可去掉情欲障蔽，而使佛性顯現，頓悟

成佛。詞中的「吾師」，自然是指慧能。

我們從神會的這兩首五更轉，可進一步瞭解他當時傳法是採用了十分靈活的方法。又是與僧俗信徒談話，隨機回答五花八門的質詢，言詞中或引佛經講解，或巧作譬喻；又是登壇說法；又是設無遮大會與北宗展開論戰，定奪是非，口辯詞給；又是著曲詞令人入調演唱。五更轉的發現，在中國文學史上也有意義，由此可以看到唐代填詞作曲的情況。胡適在神會和尚語錄的第三個敦煌寫本之三中說：

現在我們看敦煌寫本裏鈔出的各種佛曲，特別看那流傳最廣的神會和尚的五更轉曲子，我們不但可以相信開元天寶時代已有依照當時最流行的曲拍作佛曲的風氣，我們並且可以相信那樣填詞作曲的風氣可能比開元天寶更早，可能是人們歌唱的普通作風，並不限於教坊的樂工，也不限於歌妓舞女，也不限於佛教的和尚尼姑。凡是好聽的曲子，凡是許多人愛聽愛唱的調子，總有人依照那曲調編造新曲，那就是填詞了。

是說得有道理的。

二、五言律詩的思想

南宗定邪正五更轉所附的五言律詩是：

真乘實罕遇，至理信幽深。
欲離相非相，還將心照心。

髻中珠未得，衣裏寶難尋。
爲報擔麻者，如何不重金？

其中的「髻中珠」出自法華經安樂行品，說國王把「髻中明珠」賜給有大功的戰將，佛則把最深的法法華經向文殊師利等徒衆宣說。「衣裏寶」即「衣珠」，出自法華經五百弟子受記品，說某人醉臥親友家，親友把贈給他的寶珠繫在他的內衣之中，他醒後不知，仍到處辛勞以維持生計，後經親友告訴纔知道自己已有「無價寶珠」。此經借衣珠比喩佛智，說不應以得「小智爲足」，而應求佛智。神會在詩中用「髻中珠」比喩南宗禪法，用「衣裏寶」比喩衆生本有的「佛性」。

這首詩是說，最真實的大乘佛法是難以值遇的，最高真理既實在又深奧。如果想從「相」或「非相」的執著中解脫，就應當求諸內心。之所以不能擺脫生死輪迴，是因爲沒有信奉南宗頓教禪法，不能識心見性，頓悟成佛。那些修持北宗「凝心入定」禪法的人們，爲什麼不捨棄舊的漸教禪法而修「無念」禪法呢？豈不是如同長阿含經弊宿經中所說的尋寶的愚人那樣，捨棄金寶而擔麻而歸嗎？

兩首曲子詞，一首五言律詩，概要地反映了神會傳教的基本宗旨：宣傳南宗頓教「無念」禪法，批評北宗漸教禪法。

註

〔一〕修心要論，全稱蘄州忍和上導凡趣聖悟解脫宗修心要論，也稱最上乘論、一乘顯心論，一卷。敦煌寫本有多種：斯二六六九、斯

三五五八、斯四〇六四、伯三四三四、伯三五五九、伯三七七七、北宇〇四、日本龍谷大學藏本。刊本有朝鮮禪門撮要卷上和安心寺刊本。日本鈴木大拙少室逸書有影印本，此書解說收有校印本。其禪思想史研究第二（鈴木大拙全集卷二）收有五本的校勘本。雖題弘忍著，實當爲其弟子集記。

〔二〕道信撰入道安心要方便法門，據文殊般若經提倡修「一行三昧」禪法。見唐净覺楞伽師資記。

〔三〕見神秀觀心論。少室六門稱之爲破相論，一卷。原没題作者名，一切經音義卷一百載：「觀心論，大通神秀作。」敦煌寫本有：斯六四六、斯二五九五、斯五五三二、伯二四六〇、伯二六五七、伯四六四六、日本龍谷大學藏本。刊本有朝鮮禪門撮要卷上和安心寺本。日本鈴木大拙發表此論的五本對校本（鈴木大拙全集別卷一）。參見拙著禪宗北宗的代表者——神秀，載文史知識編輯部編佛教與中國文化（中華書局一九八八年版）。

參考書目

神會和尚遺集　胡適編校，上海亞東圖書館一九三〇年版。
神會和尚遺集(附胡適晚年研究)　臺灣胡適紀念館一九六八年版。
敦煌出土神會録附解説　鈴木大拙著，東京石井光雄一九三二年刊，後收入鈴木大拙全集卷三。
敦煌出土荷澤神會禪師語録　鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版。
校刊少室逸書及解説　鈴木大拙著，大阪安宅佛教文庫一九三六年版。
胡適禪學案　日本柳田聖山主編，京都中文出版社一九七五年版，一九八一年再版。
漢唐佛教思想論集　任繼愈著，人民出版社一九八一年三版。
隋唐佛教史稿　湯用彤著，中華書局一九八二年版。
中國佛學源流略講　吕瀓著，中華書局一九七九年版。
唐代佛教　范文瀾著，人民出版社一九七九年版。
隋唐佛教　郭朋著，齊魯書社一九八〇年版。
中國禪宗史　印順著，臺灣正聞出版社一九八三年第三版。

敦煌出土六祖壇經　鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版。
壇經校釋　郭朋釋，中華書局一九八三年版。
敦煌新本六祖壇經　楊曾文校，上海古籍出版社一九九三年版。
興聖寺本六祖壇經　鈴木貞太郎、公田連太郎校訂，日本東京森江書店一九三四年版。
六祖壇經諸本集成　柳田聖山主编，日本中文出版社一九七六年版。
慧能研究　日本駒澤大學禪宗史研究會编，大修館書店一九七八年版。
六祖壇經研究論集（現代佛教學術叢刊）　張曼濤编，臺灣大乘文化出版社版。
楞伽師資記　唐净覺撰，載金久經编薑園叢書（瀋陽一九三四年版）、大正藏卷八十五。
傳法寶紀　唐杜朏撰，大正藏八十五卷所載不全，柳田聖山的初期禪宗史書的研究資料的校注載有全本。
歷代法寶記　載大正藏卷五十一，金久經薑園叢書收有重校本。
續高僧傳　唐道宣撰。
宋高僧傳　宋贊寧撰。
祖堂集　泉州招慶寺静、筠二僧编。
景德傳燈録　宋道原撰。
佛祖統紀　宋志磐撰。

佛祖歷代通載　元念常集。

新修科分六學僧傳　元曇噩述，續藏經乙・六・三——五。

禪源諸詮集都序　唐宗密述，大正藏卷四十八。

中華傳心地禪門師資承襲圖　唐裴休問，宗密答，續藏經二・甲・十五・五。

圓覺經大疏鈔　唐宗密撰，續藏經一・十四——十五。

圓覺經略疏鈔　唐宗密撰，續藏經一・十五。

摩訶般若經　後秦鳩摩羅什譯。

維摩詰經　後秦鳩摩羅什譯。

法華經　後秦鳩摩羅什譯。

華嚴經　東晉佛馱跋陀羅譯。

楞伽阿跋多羅寶經　劉宋求那跋陀羅譯。

大般涅槃經　北涼曇無讖譯。

金剛般若波羅蜜經（六譯）　清同治十一年金陵刻經處本。

文殊說般若經　梁曼陀羅仙譯。

敦煌劫餘錄　陳垣著，國立中央研究院歷史語言研究所一九三一年版。

敦煌遺書總目索引　王重民等編，商務印書館一九六二年版。

唐代長安與西域文明　向達著，三聯書店一九五七年版。

鳴沙餘韻解說　日本矢吹慶輝著，岩波書店一九三三年版。

禪宗史研究　日本宇井伯壽著，岩波書店一九三九年版。

第二禪宗史研究　宇井伯壽著，岩波書店一九四二年版。

初期禪宗史書的研究　日本柳田聖山著，法藏館一九六七年版。

達摩的語録・禪的語録①　柳田聖山著，築摩書房一九六九年版。

初期的禪史Ⅰ（傳法寶紀、楞伽師資記）・禪的語録②　柳田聖山著，築摩書房一九七一年版。

初期的禪史Ⅱ（歷代法寶紀）・禪的語録③　柳田聖山著，築摩書房一九七六年版。

語録的歷史　柳田聖山著，日本東方學報第五十七册。

禪家語録Ⅱ　日本西谷啟治、柳田聖山著，築摩書房，一九七四年版。

敦煌佛教和禪（講座佛教八）　篠原壽雄、田中良昭編，大東出版社一九八〇年版。

敦煌禪宗文獻的研究　日本田中良昭著，大東出版社一九八三年版。

修心要論　唐弘忍述，鈴木大拙全集卷二有五本校勘本

觀心論　唐神秀述，朝鮮本禪門撮要載有此論，鈴木大拙全集別卷一有五本對校本。

大乘五方便北宗　鈴木大拙全集卷三收有四本校訂本。

禪源諸詮集都序・禪的語録⑨　日本鎌田茂雄著，築摩書房一九七一年版。